LVMIERE ET VIE

Après le Concile, I

CONSTITUTION SUR L'ÉGLISE

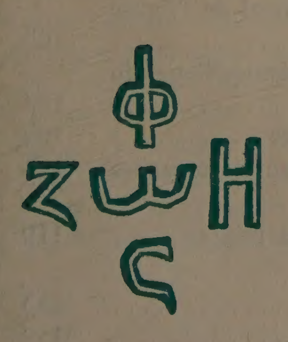
J. Bosc, C. A. Braaten,
N. A. Nissiotis, L. Vischer

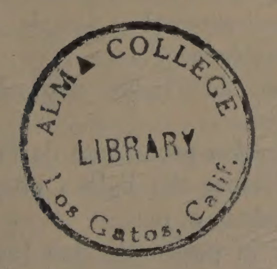
DÉCRET SUR L'ŒCUMÉNISME

H. Bruston, P. Evdokimov, H. Roux,
O. Tomkins, L. Vischer

LES MARIAGES MIXTES

R. Beaupère





74

Sommaire complet à l'intérieur

SOMMAIRE

LVMIERE
ET VIE

Tome XIV Août-Octobre 1965 N° 74

Réflexions sur un Concile

Le Concile n'est pas terminé, mais déjà un certain nombre de résultats sont acquis : des constitutions et des décrets ont été promulgués. Mais il ne s'agit pas de les enfermer maintenant dans les rayons de notre bibliothèque théologique. On peut le dire sans paradoxe : le plus important, ce n'est pas le Concile, c'est ce qui suivra. Les plus beaux textes, s'ils ne passent pas dans la vie de l'Eglise, sont inutiles. Et ils ne manquent pas, hélas, au cours de l'histoire, les Conciles qui n'ont pas débouché dans l'existence concrète du peuple de Dieu...

Il nous faut méditer sur le travail accompli afin de le mieux assimiler. Trois documents sont d'une importance considérable : les constitutions sur la liturgie et sur l'Eglise, le décret sur l'œcuménisme. Laissant pour un prochain cahier le texte sur la liturgie, nous avons choisi de réfléchir aujourd'hui sur le De ecclesia *et le* De œcumenismo. *Mais nous le ferons dans une optique particulière : étant donné la finalité œcuménique du Concile, étant donné les immédiates répercussions de ces deux documents sur les rapports inter-confessionnels, nous avons demandé des réactions critiques à des chrétiens non catholiques. On ne cherchera donc pas dans les pages qui suivent un commentaire des schémas de Vatican II tel qu'on pourrait le faire à l'intérieur de l'Eglise catholique ; mais les remarques de nos frères dans le Christ nous apporteront beaucoup : positives, elles nous aideront à prendre conscience de l'étape déjà parcourue et à mieux assimiler les résultats dans notre vie quotidienne ; négatives, elles nous permettront de ne pas nous*

endormir et de garder l'œil ouvert sur les problèmes qui continuent de se poser.

Il existe de bonnes traductions françaises de la constitution sur l'Eglise, c'est pourquoi nous n'avons pas jugé bon d'en reprendre le texte ici. Nous proposons par contre une nouvelle version en notre langue du décret sur l'œcuménisme car les traductions existantes nous laissent insatisfaits : elles nous paraissent en particulier rendre assez mal le dynamisme et l'élan de l'original latin.

Les commentaires ont la forme de brèves contributions venant de l'Orthodoxie (N. Nissiotis, P. Evdokimov), de l'Eglise anglicane (O. Tomkins), du luthéranisme (C. Braaten, H. Bruston), des Eglises réformées (J. Bosc, H. Roux, L. Vischer). Parmi les documents concernant le De ecclesia, *une étude plus spécifique traite d'un point fondamental dans la confrontation de l'ecclésiologie catholique et des autres ecclésiologies : le rapport du Saint-Esprit et de l'Eglise.*

Après les remarques générales, la réflexion pouvait s'engager sur un certain nombre de conséquences pastorales du De œcumenismo *: nous en avons retenu une, tout à fait importante, et nous avons rassemblé un dossier sur la nécessité de la révision de la Discipline catholique des mariages mixtes. « Un débat significatif » aidera à percevoir les difficultés que notre pratique actuelle crée à nos frères chrétiens ; plusieurs documents exprimeront les positions d'Eglises de la Réforme ; enfin le P. Beaupère fera des suggestions « pour la pastorale des foyers mixtes ».*

Quelques-unes des contributions brèves ont été puisées dans des revues amies que nous remercions de leur acceptation (et dans ce cas les titres sont de la rédaction de *Lumière et Vie*) : c'est le cas d'« Une étape qui pourra se révéler capitale » de J. Bosc et d'« Un point de départ » d'H. Roux publiés dans *Etudes théologiques et religieuses*, 1965, p. 2-5 et 7-14 ; d'« Un acte décisif » d'H. Bruston paru dans *En attendant*, janvier 1965. Les deux appréciations de L. Vischer proviennent du rapport sur Vatican II présenté au Comité central du Conseil œcuménique des Eglises en janvier 1965. Par ailleurs, les travaux de P. Evdokimov et d'O. Tomkins ont été traduits de *The Ecumenical Review*, XVII (1965), p. 97-101 et 107-109 ; et celui de C. A. Braaten de *Dialog*, IV (1965), p. 136-139.

Une étape qui pourra se révéler capitale

La Constitution dogmatique *De Ecclesia,* telle qu'elle a été promulguée... lors de la clôture de la troisième session du Concile, comporte huit chapitres : 1) Le mystère de l'Eglise ; 2) Le peuple de Dieu ; 3) La constitution hiérarchique de l'Eglise, et en particulier l'épiscopat ; 4) Les laïcs ; 5) La vocation universelle à la sainteté dans l'Eglise ; 6) Les religieux ; 7) La disposition eschatologique de l'Eglise en route et son union avec l'Eglise céleste ; 8) La Bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu, dans le mystère du Christ et de l'Eglise.

Cet état définitif de la Constitution présente des changements profonds par rapport au premier schéma proposé aux Pères conciliaires en 1962. Si l'axe général du document a été conservé, la démarche a été simplifiée : tout ce qui concerne l'autorité dans l'Eglise a été rassemblé sous le chapitre III ; un chapitre sur les relations entre l'Eglise et l'Etat a été éliminé du texte ; il en a été de même pour le chapitre sur l'Œcuménisme qui, comme on le sait, a donné lieu à un schéma particulier ; par contre le schéma sur la Vierge Marie, distinct à l'origine, a été intégré au *De Ecclesia.* L'unité du document a sans aucun doute gagné à ces modifications.

Mais les textes eux-mêmes ont été également profondément remaniés, et ils ont certainement reçu de ce travail une vigueur et un enrichissement nouveaux : c'est ainsi que les racines bibliques du mystère de l'Eglise ont fait l'objet, dans le premier chapitre, d'une étude plus approfondie ; que la notion de peuple de Dieu, à peu près absente du second chapitre du premier schéma, est devenue centrale dans la Constitution ; que la collégialité a pris une ampleur

considérable d'un texte à l'autre ; que le chapitre sur la Vierge Marie constitue à bien des égards un texte nouveau, qui rompt avec la dualité d'inspiration perceptible dans la première esquisse.

Il n'est pas possible, dans le cadre d'une présentation qui doit être brève, de rendre compte de la substance d'un document aussi dense que le *De Ecclesia ;* nous nous efforcerons seulement d'en relever ce qui nous apparaît être ses caractéristiques principales.

Et tout d'abord l'itinéraire parcouru par le texte est bien digne d'attention. La théologie catholique romaine traditionnelle avait assez régulièrement tendance, au cours des trois derniers siècles, à définir d'abord l'Eglise comme institution hiérarchique, quitte à apporter ultérieurement les compléments ou les corrections nécessaires : cette pente conduisait facilement à une identification du Corps du Christ avec l'Eglise romaine institutionnelle. Or la Constitution s'ouvre par un chapitre sur le mystère de l'Eglise, dont elle décèle l'origine dans l'élection du Dieu trinitaire et les missions du Fils et du Saint-Esprit ; le document cherche ensuite à saisir la nature de l'Eglise à partir de Celui qui en est la Tête et le Chef, Jésus-Christ, et en se référant essentiellement aux images et figures de cette Eglise, telles qu'elles apparaissent dans l'Ancien, puis dans le Nouveau Testament : troupeau conduit par le seul Pasteur, champ ou vigne de Dieu, édifice ou temple du Saint-Esprit, Epouse du Christ ; l'image du Corps fait l'objet d'une attention particulière et se trouve développée dans ses implications diverses. La mention selon laquelle cette Eglise demeure dans l'Eglise catholique gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques dans sa communion, intervient seulement et rapidement à la fin du chapitre.

La nature de cette première démarche manifeste une rupture avec une conception d'abord juridique de l'Eglise pour laisser la place à une compréhension vivante et biblique.

Le second chapitre sur « Le peuple de Dieu » va dans un sens analogue en considérant l'Eglise dans sa totale dimension communautaire et historique ; elle est, à la suite d'Israël et en accomplissement de la promesse qui lui a été faite, le peuple acquis par le Seigneur Jésus-Christ, et ce peuple, consacré par le baptême et l'onction de l'Esprit, constitue le sacerdoce royal et universel porteur de la mission de l'Eglise. L'insistance sur ce sacerdoce universel comme sur la dimension missionnaire de l'Eglise, avant que soit abordé, du moins de front, le problème de la hiérarchie donne sans aucun doute à la Constitution une tonalité très nouvelle. De plus cette perspective ecclésiale amène à considérer les chrétiens des autres Eglises, mais aussi l'humanité dans son ensemble dans une lumière différente.

C'est le chapitre III qui aborde, sur le fondement posé, la doctrine concernant la hiérarchie. En fait c'est un des textes, sinon peut-être le texte, les plus importants du Concile : c'est à son propos que le Père Congar a pu écrire que « c'était fait : Vatican II avait équilibré Vatican I ». L'affirmation centrale de ce chapitre est bien évidemment celle de la « collégialité » : « De même que saint Pierre et les autres apôtres constituent, de par l'institution du Seigneur, un seul collège apostolique, semblablement le Pontife romain, successeur de Pierre, et les évêques successeurs des apôtres forment entre eux un tout ». Autrement dit, le Pape n'a pas seul pouvoir de gouverner l'Eglise : s'il exerce personnellement un ministère qui lui confère des privilèges et des prérogatives particulières, les évêques en corps ont avec lui, et dans sa communion, la charge de diriger l'Eglise : ils ne sont pas simplement les délégués du pape, mais leur ministère est d'institution divine et il a par conséquent une autorité propre ; et lorsque les évêques sont réunis en collège, ils portent, avec le pape, la responsabilité de l'Eglise universelle. Le point capital de cette doctrine consiste dans le fait qu'elle redonne au gouvernement de l'Eglise sa dimension communautaire : c'est dans ce sens qu'elle est de nature à équilibrer les définitions de Vatican I

sur l'autorité du pape. Par là même, elle est susceptible de modifier profondément les habitudes et le style de gouvernement de l'Eglise catholique romaine. Normalement, la centralisation des pouvoirs et le rôle tentaculaire de la curie devraient céder le pas devant cette nouvelle perspective : l'importance reconnue par le document lui-même aux patriarcats et aux conférences épiscopales en est un signe manifeste.

L'adoption des affirmations sur la collégialité constitue sans aucun doute le point central du chapitre sur la hiérarchie. Il faudrait pourtant en relever bien d'autres aspects : dans la définition de la charge épiscopale, l'insistance sur la prédication comme aspect capital de ce ministère, la manière de considérer le gouvernement de l'Eglise sous l'angle d'abord pastoral et bien d'autres traits sont dignes de remarques.

Les autres chapitres, moins décisifs sans doute au plan doctrinal, ouvrent, pourtant, eux aussi, des perspectives positives. Celui qui concerne les laïcs cherche à tracer les grandes lignes du ministère des membres de l'Eglise en se référant au triple office du Christ, et en parlant de la vocation universelle à la sainteté ; le chapitre V voit dans la condition du laïc une voie ouverte à la recherche de la perfection. Il faut aussi noter la perspective eschatologique dans laquelle le chapitre VII place la vie et la mission de l'Eglise, ainsi que la sobriété et les mises en garde contre les excès qui marquent le dernier chapitre consacré à la mariologie.

Ceci dit, il est à peine besoin de dire que les points sur lesquels un protestant réagira sont nombreux : comment pourrait-on s'en étonner alors qu'il s'agit précisément de domaines où les divergences entre Eglise catholique romaine et Eglises de la Réforme sont particulièrement aiguës. Mais il est incontestable que le trait de la Constitution qui provoquera le plus régulièrement les réactions protestantes réside dans l'insistance du texte à souligner de façon constante le primat du Pontife romain. Le texte lui-même, en affirmant

la collégialité, multiplie les précautions pour que cette doctrine ne semble pas contredire les définitions de Vatican I. La note explicative préliminaire qui a été produite en dernière minute au Concile, et dont il est d'ailleurs difficile d'évaluer l'autorité exacte, pousse les choses à une sorte de paroxysme. Il est vrai d'ailleurs qu'il y a là une difficulté réelle pour la théologie catholique romaine. Trouver un équilibre doctrinal et pratique réel et authentique entre la collégialité du corps épiscopal et la primauté du pape telle qu'elle a été définie à Vatican I ne sera pas chose si facile. De toutes façons, il y a manifestement une certaine crainte des développements possibles qui se traduit dans les textes eux-mêmes.

Quoi qu'il en soit, et malgré toutes les réserves que l'on peut faire à propos de bien des aspects de ce texte, il paraît certain que la Constitution *De Ecclesia* marque une étape qui pourra se révéler capitale pour l'Eglise catholique. Même si toutes les affirmations qu'on trouve ici appartenaient déjà à la tradition catholique, leur organisation interne et leur poids respectif sont profondément modifiés : le problème ecclésiologique est autrement posé. Et pour le moment, c'est là la chose la plus importante.

Jean Bosc

Dans un autre monde

Le pape avait déclaré, au début de la deuxième session, que la constitution sur l'Eglise était le cœur de tous les débats. On peut donc considérer le texte promulgué comme le plus important de tous, incontestablement. Il est aussi d'une importance extrême au point de vue du mouvement œcuménique ; car les déclarations sur la nature de l'Eglise posent les bases du dialogue œcuménique. La constitution esquisse une image de l'Eglise qui diffère à bien des égards de la conception traditionnelle. Si nous nous référons au premier projet présenté au concile il y a deux ans, nous reconnaîtrons aussitôt que nous nous trouvons dans un autre monde. La constitution déclare péremptoirement que l'Eglise n'est pas en première instance une réalité juridique, mais qu'il faut la considérer comme un mystère. Elle insiste sur la signification de l'eucharistie comme élément constitutif de sa vie. Elle évite de présenter la hiérarchie comme placée au-dessus de l'Eglise. Elle parle tout d'abord de l'Eglise comme peuple de Dieu et n'aborde qu'ensuite la nature et la position de la hiérarchie. Elle entend préciser par là que la hiérarchie n'est pas au-dessus, mais dans le peuple de Dieu. Elle souligne le caractère eschatologique de l'Eglise : le but est devenu réalité dans la communion des croyants, bien que l'accomplissement ne soit pas encore atteint. L'Eglise, peuple pèlerin de Dieu, tend vers l'accomplissement dans le Royaume de Dieu.

Les déclarations du troisième chapitre sur la hiérarchie présentent également un élément nouveau dans l'ecclésiologie catholique romaine. La portée de ce chapitre se reconnaîtra au fait que, jusqu'au dernier moment, il est demeuré âprement discuté. L'effort accompli pour décrire le rôle qui revient au collège des évêques dans l'Eglise peut avoir pour l'avenir une immense importance. Les affirmations sur la collégialité peuvent conduire désormais à une

responsabilité dans le gouvernement de l'Eglise qui sera portée par l'ensemble des évêques bien plus que ce ne fut jamais le cas jusqu'ici. Sans doute a-t-on confirmé avec insistance les doctrines du premier concile du Vatican. Le pape est revenu sans cesse dans ses discours sur l'idée que la constitution ne supprimait en aucune manière les doctrines de Vatican I, mais qu'au contraire elle les complétait. Pour écarter toute possibilité de malentendu une *note explicative*, insérée dans les actes du concile, a été ajoutée en dernière minute au troisième chapitre. Beaucoup d'interprétations considérées comme possibles ont de ła sorte été rendues impossibles au point de départ. Néanmoins le concept de collégialité demeure, et ce fait seul ouvre une dimension nouvelle dans l'ecclésiologie catholique romaine. Le fait qu'il ait fallu entourer ce chapitre de tant de mesures de précaution montre la tendance qui y est latente. La doctrine de la collégialité reste à maints égards problématique et les chrétiens non romains ne peuvent guère apprécier les motifs allégués par le schéma. Ils reconnaissent pour le moins que ces derniers dérivent plus des décrets du premier concile du Vatican que de l'Ecriture et de la tradition de l'Eglise ancienne. Mais ils ne peuvent pas manquer de voir le dynamisme contenu dans l'idée.

Que va-t-il advenir de ce troisième chapitre ? Ne servira-t-il qu'à confirmer le *statu quo ?* Les déclarations rassurantes vont-elles peser d'un tels poids qu'elles ne permettront aucun changement ? C'est l'intention de ceux qui ont voulu la *note explicative*. Ou bien ce chapitre va-t-il réellement produire un changement d'accentuation dans la vie de l'Eglise ?

Verra-t-on progressivement une structure collégiale prendre la place de la structure fortement monarchique de la hiérarchie ? Il n'est actuellement pas possible de répondre à ces questions. Le texte comporte les deux possibilités. Les références au premier concile du Vatican peuvent se révéler comme la force déterminante, mais elles peuvent aussi constituer la toile de fond sur laquelle se détache le mouve-

ment en faveur d'une collégialité plus grande. Les forces en présence sont sous tension. D'une part, nous assistons depuis quelques mois à la tentative d'exprimer d'une nouvelle manière le primat et la juridiction universelle du pape. Un nouveau style papal s'épanouit. Le pape abandonne sa position d'isolement et cherche à remplir sa fonction particulière devant le monde d'une façon dynamique. Mais la tendance de la constitution sur l'Eglise ne va pas dans cette direction. Les dispositions des divers chapitres ne visent nullement l'expression par le pape d'une façon plus dynamique de manifester l'universalité de l'Eglise. Elles mènent fondamentalement à une conception de l'Eglise dans laquelle le ministère apostolique passe à l'arrière-plan comme service, à une conception de l'Eglise comme communion dans le Saint-Esprit. Rien ne permet encore de dire laquelle de ces conceptions dominera dans l'avenir.

La constitution contient un chapitre sur Marie. Il soulève certains problèmes particuliers et mérite de ce fait une mention spéciale. Les évêques avaient décidé à une faible majorité, lors de la deuxième session, d'insérer le texte sur la Vierge dans le schéma sur l'Eglise. Cette décision est apparue aux yeux de beaucoup comme un grand progrès. Cela ne signifiait-il pas que le concile ne voulait pas faire de la mariologie un sujet théologique autonome ? N'était-il pas clair qu'il voulait concevoir Marie avant tout comme un type de l'Eglise ? Ces espoirs n'ont été que partiellement comblés. Si le texte adopté en fin de compte se distingue par une remarquable modération, on n'a pourtant pas pu complètement empêcher un développement ultérieur de la mariologie. Le texte évite même le titre de *mater ecclesiæ* et se limite à nommer Marie mère des croyants. Il permet ainsi d'interpréter ce titre de mère des croyants pour Marie comme celui de père des croyants pour Abraham. Le titre de médiatrice a sa place dans le texte. Ces changements n'ajoutent que peu de choses aux affirmations qui ont été employées jusqu'ici. Mais ils présentent de nouveaux éléments. La nouveauté qui semble la plus importante consiste

dans le fait que la mariologie et toutes ses propositions est désormais liée à l'ecclésiologie. Ce lien ouvre de nouvelles avenues au développement théologique, tant en mariologie qu'en ecclésiologie. Le concile n'est visiblement pas parvenu à réduire au silence tout nouveau développement de la mariologie.

C'est ce qui s'est avéré nettement lors de la séance finale où le pape a solennellement proclamé Marie *mater ecclesiæ*. Il a introduit par là un élément de plus aux déclarations de la constitution. Mais peut-être sa proclamation n'a-t-elle pas une très grande portée dans le domaine de la mariologie.

Si elle est importante, c'est surtout parce que, en la faisant, de sa propre autorité, le pape a passé outre à une décision du concile. Le développement ultérieur de la mariologie est apparu une fois de plus étroitement lié à la prétention papale au primat.

Lukas VISCHER

Un "Sic et Non" protestant

La doctrine de l'Eglise est *le* problème œcuménique d'aujourd'hui. Ce fait est reconnu par des théologiens de nombreuses traditions. C'est donc un événement important de l'histoire de l'Eglise que l'Eglise catholique romaine, à Vatican II, travaille à une définition plus complète de l'Eglise. Le pape Paul VI a dit dans le discours d'ouverture de la deuxième session : « Le temps est venu maintenant, croyons-nous, d'examiner, de coordonner et d'exprimer la vérité concernant l'Eglise du Christ ».

Il vaut la peine de rappeler que, lorsque le schéma sur l'Eglise a été présenté à la première session, de nombreux évêques l'ont vigoureusement attaqué lui reprochant d'être trop « juridique et scolastique » et pas suffisamment « biblique et patristique ». On l'accusait aussi de manquer de dimension œcuménique et missionnaire. Mgr de Smedt attaqua son cléricalisme, son juridisme et son triomphalisme, et Hans Küng, son autoritarisme, son centralisme et son absolutisme. Le schéma fut retravaillé, nous assure-t-on, jusqu'à seize fois avant d'être présenté à nouveau devant les évêques pour discussion à la deuxième session. On considéra généralement cette deuxième version comme meilleure que la première, mais elle n'échappa pas à de sévères critiques. La troisième et définitive version, approuvée à la troisième session et promulguée par le pape Paul VI le 21 novembre 1964, est donc le fruit d'efforts très laborieux de l'Eglise catholique romaine pour donner une nouvelle définition d'elle-même[1].

Une des principales différences introduites entre les versions porte sur le plan. Une intention significative fut décelée dans le fait que la Constitution, au lieu de commencer par

---

1. Cf. Kristen E. SKYDSGAARD, « The mystery of the Church » dans *Journal of Ecumenical Studies*, I (1964), 3.

la hiérarchie, commence par l'Eglise comme mystère et comme peuple de Dieu, reléguant la « structure hiérarchique de l'Eglise » au chapitre troisième.

L'introduction de cette Constitution met en nette évidence la passion de Vatican II, je veux dire son souci de penser maintenant en relation avec le monde entier dans des conditions spécifiquement modernes. Il est dit explicitement que cette nouvelle réflexion sur elle-même est à la fois pour tous les croyants et pour le monde entier. Au cœur d'un monde qui cherche l'unité, dans un monde dont les parties sont de plus en plus inter-dépendantes, l'Eglise se dresse comme un signe et un instrument de l'unité avec Dieu et avec toute la race humaine.

Le premier chapitre traite de l'Eglise comme mystère. La structure ontologique de cette Eglise est enracinée dans la nature trinitaire de Dieu. Les perspectives sur l'Eglise sont prises à partir de l'œuvre de la Trinité. De plus, ce qui est frappant, c'est la grande quantité d'images bibliques utilisées pour décrire l'Eglise, toutes appuyées par des citations scripturaires. Ce n'est pas là le langage des définitions dogmatiques solennelles. C'est peut-être pour aujourd'hui un gain. Mais quelle valeur dogmatique aura éventuellement un tel schéma si ces images bibliques de l'Eglise ne servent qu'à la décoration, c'est-à-dire si des conséquences précises ne sont pas tirées de ces images ? Il est facile à l'Eglise de se décrire elle-même comme « troupeau, vigne, édifice, famille, temple, cité sainte, épouse du Christ, corps du Christ, etc. ». La question cruciale toutefois est finalement de savoir quelles conséquences peuvent être tirées de ces expressions métaphoriques en vue de changements concrets dans l'Eglise au plan de la structure, de la doctrine et de la pratique. Trop souvent les protestants eux aussi se servent de la Bible, plus comme d'une décoration que pour de sérieuses définitions.

Un point particulier sur lequel je cherche de la lumière concerne la manière dont l'Eglise catholique romaine en tant que société visible, institutionnelle et hiérarchique s'identifie

avec le corps mystique du Christ, et par suite aussi la manière dont elle réfère les chrétiens non romains à elle-même et au corps mystique. Les affirmations sont suffisamment ambiguës pour laisser une bonne marge de manœuvre pour les formulations futures. Je ne veux pas critiquer, mais plutôt louer ce document de refuser d'établir des définitions faciles sur la question du rapport entre le corps mystique du Christ et l'Eglise visible. En fait tout ce qui est dit est qu'« ils ne doivent pas être considérés comme deux réalités..., ils forment plutôt une réalité complexe qui se compose d'un élément divin et d'un élément humain ». Du manque de clarté de ce document il résulte que, tandis que les possibilités négatives sont écartées, les progrès positifs sont empêchés.

Il n'y a pas de solution dans ce document au problème œcuménique numéro un d'aujourd'hui. Ce qui était un problème demeure un problème. L'aspect positif est que les complications ultérieures sur ce point ont été victorieusement écartées. Les limites de l'Eglise ne sont pas définies, mais seulement quelques-unes de ses notes essentielles. La définition dans son orientation, est plus inclusive qu'exclusive, ce qui signifie qu'elle laisse assez de latitude pour parler de l'action de l'Evangile et de l'Esprit parmi les chrétiens situés hors des limites visibles de l'Eglise romaine. On affirme que l'Eglise catholique reconnaît que ces chrétiens non romains sont liés à elle par le baptême, sont unis au Christ et, à des degrés variables, partagent nombre de valeurs essentielles de l'Eglise catholique. Nous sommes d'accord avec Skydsgaard qui voit quelque espoir dans le fait que cette Constitution éprouve des difficultés à donner des formulations non ambiguës sur ce point délicat.

Bien que la structure hiérarchique de l'Eglise soit traitée explicitement au chapitre III, elle est déjà établie au chapitre II « sur le peuple de Dieu ». Une distinction essentielle entre le sacerdoce universel et le sacerdoce hiérarchique a déjà été indiquée, comme pour freiner une interprétation trop radicale du sacerdoce général de tous les croyants. Quand un protestant lit le chapitre III sur le principe hiérarchique, il se

sent à peu près comme un éclaireur pénétrant en territoire ennemi. Au moins a-t-il à prendre patience pour juger ce qui est en cause là. S'il agit ainsi, il peut peut-être même dire quelques mots favorables : 1) D'abord, il doit apprécier que le principe de la hiérarchie soit orienté vers le service et non purement vers le gouvernement. 2) Le statut des évêques conçu non comme de simples délégués du pape, mais comme successeurs des apôtres, est un pas que les protestants peuvent applaudir comme un gain pour l'Eglise catholique romaine, même s'ils ne peuvent pas faire eux-mêmes ce pas dans leurs propres communautés.

A la lecture de ce chapitre sur les évêques, un point précis qui me déçoit est la monotone et désagréable insistance sur l'affirmation que l'*épiscopat n'est rien sans la papauté.* Pourquoi alors ne pas insister aussi sur le fait que la papauté n'est rien sans l'épiscopat ? Si les deux affirmations sont vraies, pourquoi se retourner en arrière pour assurer chacun que « le pouvoir du pape... demeure plein et entier » ? Un expert devra répondre à cette question : « Est-ce que les affirmations sur l'autorité du pape dans cette Constitution représentent une augmentation ou une diminution du caractère souverain de son pouvoir dans et sur l'Eglise ? En d'autres termes y a-t-il des affirmations nouvelles qui, de quelque manière, font progresser ou limitent la doctrine de la papauté ? » Une autre question : « Y a-t-il ici un réel développement de la doctrine de l'épiscopat, ou bien les évêques n'ont-ils acquis un prestige nouveau que grâce aux relations publiques, aux communiqués de presse et au fait que le pape les a récemment admis à prendre la parole dans Saint-Pierre ? » Quelles affirmations substantielles sur le statut hiérarchique des évêques sont-elles faites ici, qui apparaissent comme « nouvelles » aux évêques eux-mêmes ? Y a-t-il, par exemple, quelque chose de nouveau dans *l'extension du principe d'infaillibilité au corps épiscopal ?* S'il en est ainsi, pourquoi ne pas étendre ce principe à l'Eglise tout entière ; et si c'est à l'Eglise tout entière, pourquoi pas à l'Eglise dans la mesure seulement où elle participe au Christ par l'Esprit ? Et dans cette hypothèse-

là nous avons ouvert le champ à une interprétation de l'infaillibilité sur laquelle beaucoup de confessions protestantes peuvent tomber d'accord... mais seulement à la condition qu'on n'identifie pas infaillibilité et inerrance. Il faut souligner, car ceci est important pour l'avenir, que l'expression « infaillibilité de l'Eglise » *est utilisée* dans le chapitre III.

N'y a-t-il pas contradiction à dire, d'une part, comme le fait la Constitution, que les définitions promulguées par le pape n'ont pas besoin du consentement de l'Eglise, ni de l'approbation de qui que ce soit, et, d'autre part, que « l'assentiment de l'Eglise ne peut jamais faire défaut à de telles définitions » ? Pratiquement cela revient à dire à la fois que le pape déclare doctrine ce que l'Eglise croit et que l'Eglise croit ce que le pape déclare. Ce chassé-croisé n'aboutit-il pas à dire que l'Eglise doit croire ce qu'elle croit et qu'elle croit ce qu'elle doit croire ? Il s'ensuit que des doctrines doivent être proclamées « irréformables » parce qu'il n'y a pas de critère permettant une réforme de la doctrine. La doctrine de l'Eglise est son propre critère. Rien, ni au-dessus, ni au-dessous, ne lui fait vis-à-vis. La réforme ne peut intervenir peut-être qu'au niveau de la morale ou de l'administration. C'est là que le bât blesse parce que la Réforme du XVIe siècle n'a pas été un appel à une rénovation purement morale ou à une amélioration de l'administration de l'Eglise, mais à une réforme dans la prédication de l'Evangile, dans la doctrine de l'Evangile.

Je ne désire pas poursuivre cette réflexion plus avant, sauf pour dire que c'est ici la différence décisive entre la théologie évangélique et biblique de la Réforme et la théologie catholique romaine, à savoir la différence sur la relation entre l'Evangile et l'Eglise[2].

Le chapitre VII traite de la « nature eschatologique de l'Eglise », thème familier à la théologie biblique récente.

2. Un livre récent étudie cette question : Per Erik PERSSON, *Roman and Evangelical*, Fortress Press, 1964.

L'Eglise n'a pas de résidence définitive sur terre ; ses membres sont pèlerins et étrangers, sur la route qui les conduit à un but futur. Néanmoins, non seulement les théologiens protestants mais aussi les théologiens catholiques ont reproché au schéma son manque d'accent proprement eschatologique. En particulier, sa conception de la relation entre le Royaume de Dieu et l'Eglise paraît obscure. Skydsgaard adopte cette critique et la situe dans la perspective de l'histoire. « Le concept de l'Eglise (dans ce schéma), dit-il, manque de la dimension historique », en dépit du fait qu'une nouvelle prise de conscience de l'histoire, évidente dans la pensée catholique contemporaine, a laissé sa trace jusqu'à un certain degré dans ce texte. A la lumière d'une perspective historique Skydsgaard critique la conception qu'on se fait de l'Eglise comme d'un organisme en voie de développement, atteignant progressivement une maturité supérieure par l'actualisation de son être essentiel. L'histoire du peuple de Dieu comporte décision et responsabilité, apostasie et repentance, jugement et grâce, faute et pardon, colère et miséricorde. La description de l'Eglise dans ce schéma n'est pas faite à l'ombre de la croix. En d'autres termes l'Eglise ne se décrit pas elle-même comme toujours sous le jugement de Dieu.

Un autre point est lié à celui-ci. Nous ne lisons pas dans ce schéma un renforcement de la prétention à une autorité séculière de la part de la hiérarchie. Mais je ne vois pas non plus de désaveu sans ambiguïté d'une telle autorité. Alors que non seulement la masse des protestants, mais même les vrais « laïcs » considèrent depuis longtemps l'Eglise romaine comme un pouvoir politique dans les affaires du siècle, n'était-il pas possible de refuser clairement au nom de l'Evangile le pouvoir séculier, de telle façon que personne ne puisse de longtemps chercher à le découvrir ? Une telle déclaration devrait indiquer de façon nette que la prétention à l'autorité d'un pouvoir séculier est non seulement irréaliste dans le monde moderne mais qu'elle est théologiquement illégitime. Le fondement d'une déclaration de ce genre devrait être la distinction entre le Royaume de Dieu et l'Eglise comme peuple pèlerin et serviteur.

Il y a beaucoup d'autres points que je ne soulignerai que par une ou deux remarques :

1) Mon impression très nette est que ce document est composé de modes de pensée tout à fait hétérogènes. Par moment il apparaît qu'un effort a été fait pour n'utiliser que notre langage œcuménique commun, le seul langage qui nous appartienne à tous, le langage de la Bible. A d'autres moments on trouve des pages d'affirmations formulées en un langage non biblique. Quel est le facteur qui a déterminé l'usage du langage ?

2) Dans le même sens, une deuxième impression est qu'on trouve ici une série de méthodes tout à fait disparates et difficiles à classer. Quelles sont exactement la méthode ou les méthodes mises en œuvre ici ? On peut sûrement en indiquer plusieurs : a) Parfois une affirmation est faite et une référence biblique est donnée. Cela implique-t-il que la valeur de l'affirmation dépend de sa justification biblique par la preuve scripturaire ? b) D'autres fois, une affirmation est posée sans justification. Cela implique-t-il qu'ici aucune autre n'est requise que le fait qu'elle représente le consensus du collège épiscopal ? Par exemple, il y a l'affirmation : « Un concile n'est œcuménique que s'il est confirmé par le successeur de Pierre ». Quel genre d'affirmation est-ce ? Quelle est son autorité ?

3) Si c'est *le contenu de la Révélation* qui est considéré comme la justification de telles déclarations, pourquoi tout ce bruit autour de la théorie des deux sources de la Révélation présentée à la première session du concile ? Car c'est évidemment la conception de la Révélation, qui seule peut soutenir et expliquer le statut logique des nombreuses affirmations qui n'ont pas de racines scripturaires exégétiquement démontrables. Mon problème est le suivant, je l'expose aussi franchement que possible. D'un côté, comme protestant, je suis prêt à applaudir quand la théorie des deux sources de la Révélation est rejetée et qu'une espèce de principe du *sola Scriptura* est défendu par des théologiens comme Bouyer et Küng ; mais, d'un autre côté, cela paraît mettre par terre

toutes les affirmations doctrinales que l'Eglise catholique romaine ne peut justifier que par le recours à la tradition extrabiblique comme seconde source de Révélation. Il me semble qu'une appréciation protestante de ce schéma nous renvoie au schéma sur la Révélation, l'Ecriture et la tradition qui n'a pas encore été révisé.

4) Que signifie ce schéma pour le bibliste catholique ? Ce dernier accepte-t-il sa légitimité scripturaire parce qu'il a été promulgué par l'autorité enseignante inerrante de l'Eglise ? Et, assumant ceci, étudie-t-il les Ecritures pour faire apparaître les fondements scripturaires de ce schéma ? Du point de vue du bibliste, la relation entre l'Eglise et l'Ecriture est-elle réciproque ou ne vaut-elle que dans le sens de l'Eglise à l'Ecriture ? Je veux dire : que font les biblistes catholiques avec un schéma comme celui-ci ? A quel niveau une véritable critique prend-elle place ? Ces questions ne sont pas posées avec l'idée naïve qu'il serait facile aux protestants d'y répondre sans équivoque, les paroles d'Ernst Käsemann — théologien biblique fort connu de Tubingue — retentissent trop haut à nos oreilles : « Le temps où il était possible, dit-il, de dresser l'Ecriture dans sa totalité en opposition au catholicisme est révolu. Le protestantisme d'aujourd'hui ne peut plus continuer à utiliser le principe formel (le *sola Scriptura*) sans se rendre indigne d'être cru du point de vue de l'analyse historique. » Il y a ce que les théologiens allemands appellent un « pré-catholicisme » qui apparaît déjà dans les Epîtres pastorales, avec les principes d'ordre et de tradition, d'office et de succession, etc.

5) Finalement, le chapitre VIII traite de la Vierge Marie. Peut-être que rien ne devrait être dit de ce chapitre. Mais je ne puis pas résister à une observation. A un moment, après une série d'assertions concernant Marie, on donne cette justification : « Elle (L'Eglise) le sait *par son infaillible expérience.* » Dans ce chapitre sur Marie, nous rencontrons un sobre reflet de la piété actuelle. C'est un miroir de la conscience religieuse des âmes pieuses. L'appel à l'expérience de

la conscience pieuse était aussi le principe théologique fondamental de F. Schleiermacher. Il est caractéristique aussi de nombreuses écoles dans le protestantisme moderne. C'est pour cette raison que K. Barth peut accuser le protestantisme moderne et le catholicisme romain d'utiliser la même méthode théologique. Dans cette méthode quel rôle créateur et correctif la Parole de Dieu joue-t-elle précisément en face de la piété (peut-être dévoyée ?) qui existe actuellement dans l'Eglise ? Où, dans l'Eglise, est le pouvoir de la Parole de Dieu en face de l'Eglise, pour la sauver de se fonder sur elle-même[3] ?

Carl E. BRAATEN

---

3. Cf. George LINDBECK, « The ecclesiology of the Roman Catholic Church », dans *Journal of Ecumenical Studies*, I (1964), 2 ; Kristen E. SKYDSGAARD, *art. cit.* ; Edmund SCHLINK, « A protestant view of the Vatican Council Schema de Ecclesia », dans *Dialog*, III (1964) ; Per Erik PERSSON, *op. cit.*

Un pas en avant

Le professeur Nikos A. Nissiotis, théologien laïc de l'Eglise orthodoxe de Grèce, observateur du Conseil œcuménique des Eglises au Concile, vient d'être appelé à prendre prochainement la direction de l'Institut œcuménique de Bossey, dont il est depuis bien des années directeur associé.

Les pages qui suivent sont extraites d'une conférence faite par lui à Genève, en janvier 1965.

Si nous n'avons retenu ici que ce qui concerne directement le De Ecclesia *— c'est-à-dire la partie centrale de cette conférence — nous conseillons au lecteur de lire la totalité du texte : il pourra constater que la perspective du professeur Nissiotis, en même temps que loyalement et fraternellement critique vis-à-vis de l'Eglise de Rome, est constamment aussi autocritique. L'auteur se plaît à reconnaître les aspects positifs de Vatican II et il confesse que toutes les Eglises chrétiennes sont appelées à se renouveler du dedans.*

On trouvera le texte complet de cette conférence dans le volume Rencontre œcuménique à Genève *(Genève, Labor et Fides, 1965) qui, avec une communication du professeur O. Cullmann, reproduit aussi le texte des allocutions et conférences prononcées par le cardinal Béa, le pasteur Boegner et le pasteur Visser't Hooft, lors de la venue à Genève du Président du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens, les 18 et 19 février 1965. Nous recommandons vivement la lecture de cet ouvrage* (N.D.L.R.).

Il est évident que le schéma *De Ecclesia* montre des signes encourageants d'une Eglise qui essaie de dépasser d'une façon indirecte et très prudemment ses conceptions traditionnelles.

Il est vraiment très encourageant de lire la dernière édition du schéma et de constater que, pour la première fois à Rome, le peuple de Dieu est pris très au sérieux ; le peuple de Dieu, c'est-à-dire la totalité de l'Eglise composée du clergé *et* du laïcat, auquel on donne sa place avant d'étudier la structure hiérarchique de l'Eglise. L'introduction elle-même fait allusion au mystère de l'essence de l'Eglise et à sa conception christocentrique. A des égards différents, cette attitude peut être considérée comme un développement positif, aussi bien du point de vue orthodoxe que réformé. Il n'y a plus de durcissement sur des positions cléricalistes qui, pour l'orthodoxie, constituent une sacralisation de l'ordre ecclésiastique. Et pour les réformés, il n'y a plus cette référence perpétuelle au monopole du clergé, cœur et tout de l'Eglise du Christ. Dans ce sens, la constitution dogmatique *De Ecclesia* est un pas en avant que les Romains font à la rencontre des Eglises participant au mouvement œcuménique.

D'autre part, toutefois, l'observateur constate immédiatement à quel point il est difficile pour la machine romaine de bouger vraiment en adoptant éventuellement des principes ecclésiologiques qui la sauveraient définitivement de son centralisme traditionnel. En effet, la façon dont les questions sont traitées dans le premier et le deuxième chapitre du *De Ecclesia* ne va finalement pas au-delà des limites de l'ecclésiologie romaine. C'est ce qui apparaît dans le troisième chapitre qui s'occupe de la structure intérieure de l'Eglise, où est soulevée la question épineuse pour l'œcuménisme de l'autorité de l'Eglise, et où rien n'indique encore que la conception traditionnelle de la papauté soit dépassée. Or, cette conception a été, aux yeux des orthodoxes, à l'origine de la grande séparation de la table eucharistique entre l'Occident et l'Orient. Ici, nous devons être très francs et directs en face de nos frères catholiques et utiliser le langage qui nous est habituel au Conseil œcuménique : un langage critique, dur, amer parfois, au nom de l'unité que nous essayons de servir, sans aucune intention de causer de la confusion ou de revivifier d'inutiles polémiques du passé. Un orthodoxe, plus que tout autre, éprouve une déception en lisant ce troisième chapitre

sur la hiérarchie, qui fait suite aux deux premiers sur le mystère de l'Eglise et sur le peuple de Dieu. Ce troisième chapitre, en traitant de la collégialité des évêques, manifeste un effort de dépasser le caractère monarchique de l'autorité de l'Eglise. Pour les orthodoxes, la collégialité des évêques entre eux et avec tous les prêtres et les fidèles est un fait immédiatement évident et réel dans la vie de l'Eglise apostolique à travers les siècles ; la réforme en Occident l'a également saisi, mais d'une façon un peu différente. Pour l'Eglise romaine, au contraire, il fallait la définir, après les décisions de Vatican I, resté pour les Romains eux-mêmes à mi-chemin dans sa définition de la structure et de l'autorité de l'Eglise. Malheureusement, selon les paroles du Pontife à l'ouverture de la troisième session, cette collégialité ne fait maintenant l'objet d'études que dans les limites des décisions et des dogmes du premier Concile du Vatican. Il n'est donc pas question de mettre directement en doute la signification et la nécessité absolue de la primauté du siège romain. Il s'agit simplement d'un acte complémentaire qui l'intègre dans le tout de l'Eglise pour le sauver de son juridictionalisme sacralisé. Y parvient-on ? Il est très difficile de répondre lorsqu'on lit le texte du schéma promulgué et la difficulté surgit non pas seulement du texte lui-même rédigé en des termes difficiles à comprendre, mais aussi de l'inévitable contradiction dans les termes, qui est profonde et insoluble. On affirme à la fois deux choses contradictoires : d'une part, conformément au dogme du premier Concile du Vatican, on affirme la primauté absolue du Pape, fondée sur la ligne Christ — Pierre (premier parmi les apôtres et premier évêque de Rome) — et le Pape, successeur de ce Pierre (ligne qui, pour l'orthodoxie, manque de toute base biblique et historique) ; d'autre part, on essaie de mettre en relief l'autre ligne, celle qui va du Christ aux onze Apôtres, puis aux évêques en général. Si on admet ainsi dès l'origine une scission entre le Pape, évêque au-delà et au-dessus des autres, et l'ensemble des évêques considérés comme l'image des Onze, placés au-dessous de Pierre, donc au-dessous du Pape, on ne peut plus réconcilier les deux points de vue : les deux lignes divergent. Pour les Romains, il faut que

la collégialité inclue le Pape. Pourtant, selon le troisième chapitre du schéma, le Pape reste en dehors et au-dessus de la collégialité. Il est nommé plusieurs fois chef et tête des évêques. En dernière analyse — et surtout pour les orthodoxes qui n'ont pas cette conception juridictionnelle de l'épiscopat — l'expression « avec son Chef » signifie plutôt « sous son Chef ». Nous lisons en effet au milieu de ce troisième chapitre des phrases qui ne permettent aucun doute sur ce point :

> « Mais le Collège ou Corps des Evêques n'a aucune autorité à moins d'être vu ensemble avec le Pontife romain, successeur de Pierre, en tant que chef. Le pouvoir de la Primauté du Pape sur tous, pasteurs et croyants, reste entier et intact. En vertu de sa fonction, c'est-à-dire en tant que Vicaire du Christ et Pasteur de toute l'Eglise, le Pontife romain a le plein pouvoir, suprême et universel, sur l'Eglise. Et il est toujours libre d'exercer ce pouvoir. L'Ordre des Evêques, qui succède au collège des Apôtres et confère à ce corps apostolique une existence continue, est aussi la source d'un plein pouvoir suprême sur l'Eglise universelle pourvu que nous voyions ce Corps avec son Chef le Pontife romain et jamais sans ce chef. Ce pouvoir ne peut être exercé qu'avec le consentement du Pontife romain. En effet, notre Seigneur plaça Simon seul comme pierre et porteur des clefs de l'Eglise (*Matth.*, 16, 18-19), et le fit Berger de tout le troupeau (*Jean*, 21, 15) ; cependant il est évident que le pouvoir de lier et de délier, donné à Pierre (*Matth.*, 16, 19), fut accordé également au collège des Apôtres, unis à leur Chef (*Matth.*, 18, 18). Dans la mesure où ce Collège se compose de plusieurs, il exprime la variété et l'universalité du Peuple de Dieu, mais dans la mesure où il est réuni sous son chef, il exprime l'unité du troupeau du Christ ».

Dans ce texte, nous voyons deux aspects présents et coexistants : *la primauté papale* et *la collégialité*. Notons que, dans ce paragraphe, la collégialité est conçue à partir de la primauté et ne peut jamais être appliquée en pratique sans référence à cette primauté et indépendamment d'elle. Il est évident qu'une fois que la différence qualitative est introduite entre Pierre en tant que chef, et les onze apôtres et que, par analogie, on accepte de différencier entre l'évêque de Rome et le reste de l'épiscopat, il est très difficile de rétablir une vraie collégia-

lité de l'épiscopat, telle qu'elle a été constamment acceptée et pratiquée dans l'Eglise ancienne apostolique.

Tout d'abord, la tradition reposant sur l'idée selon laquelle Pierre, en tant que chef des apôtres, fut le premier évêque de Rome, était presque inconnue en Orient, au moins jusqu'à la fin du VIII[e] siècle. Or, c'est une chose qui est acceptée par n'importe quel catholique aujourd'hui comme fait premier de l'histoire de l'Eglise et comme présupposition indispensable à tout dogme ultérieur touchant l'autorité et la structure de l'Eglise apostolique. Ce postulat conduit à un centralisme juridictionnel devant lequel il est difficile sinon impossible de rétablir la juste conception de la collégialité du peuple de Dieu comme totalité, plénitude du clergé et du laïcat. La déviation de l'ecclésiologie romaine depuis Trente et Vatican I devient évidente une fois de plus et on se demande si la collégialité va surmonter cette difficulté. Nous voilà devant la situation et la crise intérieure de la fin de la troisième session de Vatican II. Il ne s'agit pas seulement du fait que le Pape prend une décision contre la majorité absolue des évêques du Concile en remettant à plus tard le vote sur un des meilleurs chapitres du Concile, celui sur la liberté religieuse. Le Pape ne participe pas au Concile. Il en est continuellement absent mais il a le pouvoir, ultérieurement, de promulguer ou de ne pas promulguer les décisions du Concile. Seule cette promulgation rend valides les décisions du Concile pour l'Eglise catholique romaine. De plus, il y a l'*applicatio* qui a été publiée à la fin de la troisième session, cette *applicatio* qui indique comment sera mis en pratique un schéma accepté par le Concile. Elle nous montre les exigences intérieures de l'Eglise romaine face aux risques d'une interprétation libérale de la collégialité des évêques, formulée pourtant en termes très faibles dans le chapitre que nous venons de citer. Nous constatons clairement que le Pape se réserve l'autorité monarchique et suprême dans l'Eglise catholique.

Pourquoi, en tant qu'orthodoxes, insistons-nous sur ce point-là et pourquoi formulons-nous cette critique ? Pourquoi

notre tradition a-t-elle préféré l'indépendance totale et qualifié l'Eglise romaine de schismatique, considérant qu'elle avait dévié de la tradition apostolique ? Pourquoi faisons-nous ces réserves ? Est-ce un complexe d'infériorité ou la peur devant la structure massive de Rome et sa supériorité ? Je ne pense pas que ces causes soient à l'origine de l'attitude orthodoxe, surtout dans le mouvement œcuménique actuel, car c'est une réaction qui remonte aux débuts, au IXe siècle, à un moment où l'Eglise de Byzance était beaucoup plus forte et plus missionnaire que l'Eglise d'Occident. Il s'agit plutôt d'une réaction purement ecclésiologique qui refuse toute espèce de primauté de droit divin accordée dogmatiquement au Pape du fait de l'appel du Christ à Pierre, puis à travers Pierre et les Onze, à la seule hiérarchie de l'Eglise. De plus, c'est une réaction contre l'inévitable séparation entre le clergé et le laïcat au lieu de simplement distinguer entre les charismes. Enfin et surtout, l'orthodoxie orientale est radicalement opposée à tout centralisme géographique et sera toujours opposée à n'importe quelle fixation d'un centre œcuménique de l'Eglise dans le mouvement œcuménique actuel. Nous reconnaissons des priorités d'amour, des centres de coordination, des signes visibles de la continuité historique de l'Eglise sur cette terre, ici et là, comme par exemple les Patriarcats anciens et modernes, dont Rome est pour nous le premier, envers lequel nous avons un respect absolu comme nous l'avons à l'égard des Patriarches de l'Orient. Toutefois ces Patriarches de l'Orient, eux aussi, ne jouissent à nos yeux que d'une priorité d'amour et non pas d'une primauté juridictionnelle et monarchique absolue, valable pour toutes les Eglises.

Pourquoi ? Pour les raisons suivantes :

1) L'Eglise n'a pas d'autre centre spirituel, géographique et hiérarchique que sa tête, Jésus-Christ lui-même, présent dans l'Eglise et représenté symboliquement et liturgiquement par l'évêque local qui, avec son peuple, compose le corps de l'Eglise en un tout inséparablement lié avec la tête par l'action du Saint-Esprit.

2) Le centralisme juridictionnel ne se contente pas de prendre la place du Christ comme tête unique et absolue de toutes les Eglises, sans séparation dans le monde, mais il centralise aussi la vision de l'Eglise à travers le monde. Il fait de l'Eglise une réalité totalitaire et ne la laisse pas s'adapter pleinement à son milieu, créée et recréée constamment par la mission, dans des civilisations multiples. Ce centralisme transplante dans les pays neufs qui possèdent leur propre civilisation, la civilisation limitée et cristallisée du centre juridique ; ainsi, avec l'Evangile, on prêche l'ordre du centre, la mentalité, les coutumes et les habitudes propres à ce centre, à son histoire et à sa tradition particulières.

3) Le centralisme juridictionnel inspire à l'Eglise un besoin de pouvoir centralisé, d'organisation absolument homogène. Le résultat, c'est que l'Eglise, consciente de cette puissance et de ses moyens matériels, exige inévitablement une suprématie sacrée et une théocratie dans tous les domaines de la vie des nations, des Etats et des sociétés. Elle intervient en tiers dans toutes les questions ; elle essaie de donner la solution, le mot final ; elle peut devenir parti politique, conception scientifique, opposition au développement normal en maintenant des opinions figées qui prétendent représenter *la* position chrétienne. Dans tous les cas, l'Eglise perd sa souplesse dans le monde. Nous ne voulons pas dire qu'elle devrait adopter des positions différentes et jouer un rôle politique différent en Occident et en Orient. Cela lui ferait perdre le sens profond de la parole prophétique du Christ.

Nous ne voulons pas dire que le césaro-papisme est la solution, en face de la théocratie du centralisme romain. Il s'agit de quelque chose de plus profond et de plus important ; il faut que l'Eglise évite le centralisme pour être mieux présente dans le monde, à son service et à celui des hommes sur le plan local et surtout sur le plan œcuménique. La primauté, nous la donnons à la présence charismatique spirituelle, à la présence du *martyria* évangélique c'est-à-dire du témoignage par le martyre, partout où l'Eglise visible est ignorée, parfois persécutée, bien plus qu'à une institution se

manifestant directement comme une structure universaliste qui crée partout un Etat dans un Etat.

Il faut être au clair sur ce point : je ne dis pas que l'Eglise catholique romaine présente parfaitement ce centralisme tel que je l'ai décrit plus haut. J'explique seulement pourquoi l'Eglise orthodoxe d'Orient s'est opposée radicalement à toute conception de primauté de droit divin dans l'Eglise catholique et universelle. Voilà la situation générale que Vatican II a créée par son attitude en ce qui concerne la définition de l'Eglise et de son autorité. Il est évident que notre critique a des côtés positifs et négatifs et qu'il existe des tendances différentes au sein de l'Eglise romaine, ce qui fait que nous nous trouvons actuellement dans une très grande incertitude. Nous ne pouvons être uniquement positifs, ni uniquement négatifs, mais nous pouvons exprimer d'une part notre désir de rester solidaires avec nos frères catholiques et d'autre part celui de ne pas cesser, en vue d'un vrai œcuménisme, d'exercer notre critique franchement et ouvertement, car nous reconnaissons dans le deuxième Concile du Vatican une voie œcuménique de l'Eglise universelle dans le monde actuel. Les deux aspects de l'œcuménisme sont présents dans le Concile, c'est-à-dire la réforme intérieure de l'Eglise romaine et le renouveau du contact avec le monde moderne. Le Concile a accompli de grandes choses jusqu'à présent, ne serait-ce que parce qu'il a amené la grande masse des chrétiens baptisés, plus ou moins détachés de leur Eglise, et également des non-chrétiens, à s'intéresser à la vie de l'Eglise, en un temps dominé par l'agnosticisme et par la technique.

Nikos A. Nissiotis

LE SAINT-ESPRIT ET L'ÉGLISE

Comment la relation du Saint-Esprit et de l'Eglise est-elle conçue lorsqu'on l'examine dans une problématique protestante ? Telle est la question qui nous est posée. Disons tout de suite que l'on se heurte lorsqu'on cherche à répondre à cette question à une difficulté majeure, interne au protestantisme et qui apparaît précisément à propos de ce thème dans une pleine lumière.

Les réformateurs du XVI[e] siècle — Luther et Calvin au premier rang —, s'ils ont pris une attitude polémique et critique à l'égard de la papauté et de ce qu'elle représentait, n'ont pas été moins sévères et moins violents lorsqu'ils se trouvaient en face des courants illuministes, qu'il s'agisse de l'anabaptisme ou de mouvements analogues. Or, cette attitude négative en direction de ce que l'on peut appeler leur aile gauche manifestait le refus d'une conception unilatéralement immédiate, individuelle, purement charismatique de l'action du Saint-Esprit ; ce refus ne pouvait pas ne pas avoir des conséquences directes et considérables sur leur ecclésiologie. Nous aurons à revenir ultérieurement sur ces conséquences.

Mais au cours des siècles suivants (dès le XVII[e] siècle si l'on songe au mouvement baptiste), des infiltrations d'origine anabaptiste ont pénétré les églises issues de la réforme luthérienne et calviniste. Sans doute s'agissait-il le plus souvent de formes atténuées et nuancées de l'illuminisme originel. Mais l'influence de ces tendances était cependant caractéristique et s'est traduite par l'apparition de traits dont la parenté est évidente avec certains caractères de l'anabaptisme. Ces traits ont marqué souvent profondément le protestantisme même si dans la plu-

part des cas et sous son visage traditionnel celui-ci s'est refusé à verser dans les formes extrêmes d'un pneumatisme. Le réveil religieux de la première moitié du XIXᵉ siècle est peut-être particulièrement caractéristique de cet amalgame d'éléments traditionnels luthériens et réformés et d'apports piétistes et illuministes. Cette diversité des courants a provoqué à l'intérieur du protestantisme une tension interne quoique souvent inconsciente qui n'a cessé de se manifester jusqu'à nos jours.

Or, le problème qui est au centre névralgique de cette tension est justement la doctrine du Saint-Esprit, ou plus précisément encore la question de la relation du Saint-Esprit et de l'Eglise. On peut saisir à partir de là quelle est la difficulté qui surgit lorsqu'on veut, à ce propos, parler de problématique protestante. Y a-t-il dans ce domaine et au sein des églises de la Réforme une seule ou deux problématiques ? Ou encore une problématique qui se situe dans une tension entre deux directions divergentes ? Il est clair que la réponse à ces questions sera probablement différente suivant les personnes interrogées, selon que celles-ci penchent vers l'une ou l'autre tendance ou s'efforcent de maintenir la tension. Il en résulte que la manière d'aborder le problème qui nous occupe est plus qu'ailleurs nécessairement marquée d'un certain cœfficient personnel et suppose une option.

En ce qui nous concerne, je considère que le fondement de la doctrine est celui exprimé dans les confessions de foi élaborées par les églises directement issues du mouvement réformateur et auxquelles il n'a pas été substitué en général et au cours des siècles suivants d'autres confessions de foi. Sans doute ne serait-il pas inutile de chercher à préciser quelles sont exactement la nature et les limites de l'autorité de ces documents symboliques. Mais c'est là un problème qui, si important qu'il soit, nous éloignerait de notre propos particulier et il doit nous suffire de dégager les lignes fondamentales de ces confessions.

Or, les confessions de foi du XVIᵉ siècle me semblent se situer sur une ligne que j'appellerai volontiers catholique ré-

formée : catholique, parce qu'elles s'inscrivent délibérément dans le sillage de l'enseignement traditionnel de l'Eglise universelle qu'elles entendent respecter, avec les réserves et les remarques critiques qu'implique la référence à l'autorité souveraine de l'Ecriture ; réformée, parce qu'elles veulent être, dans la fidélité à l'Evangile et à la tradition ancienne de l'Eglise, une correction de certaines déviations. Par rapport à cette ligne la tendance illuministe et ses succédanés représentent une tentation plus ou moins sectaire et théologiquement dangereuse quoiqu'elles constituent sur la gauche un rappel qui, en tant que rappel, peut jouer un rôle positif à condition qu'il reste marginal. Sans oublier ce rappel, c'est donc dans la ligne des réformateurs et des confessions de foi invoquées plus haut que je voudrais situer notre recherche.

Ma thèse essentielle est que la préoccupation majeure et constante des réformateurs est de respecter pleinement la dialectique impliquée dans la Révélation à tous les niveaux. Là où le Dieu créateur et rédempteur se révèle à la créature humaine, la distance qui existe entre créateur et créature et qui n'est pas levée par la Révélation, implique entre Dieu et les hommes une relation médiate et non immédiate. Si en effet cette relation était immédiate on aboutirait inévitablement à une possession du Dieu qui se révèle par l'homme à qui il se révèle. Mais si elle est médiate il faut deux termes pour qu'elle s'établisse : le révélé, inaccessible comme tel, et le révélant, médiateur de la connaissance ou de l'appréhension du révélé par l'homme. C'est ainsi que le Dieu saint reste toujours le libre et souverain sujet de sa relation avec l'homme, qu'il est dans cette relation toujours le Seigneur, et que pourtant cette relation trouve son accomplissement.

Le point d'origine de cette dialectique apparaît tout d'abord dans la théologie trinitaire avec la doctrine des deux « missions » du Fils et du Saint-Esprit. Il y a, envoyés vers les hommes, deux témoins, le Fils et le Saint-Esprit, dont l'unité essentielle avec le Père et entre eux reste un mystère, mais dont l'action est distincte quoique toujours relative l'une à l'autre. Le Fils est, dans l'économie du dessein de Dieu, Dieu

révélé, mais le Saint-Esprit est révélateur de Dieu. Le témoignage rendu au Dieu très saint sur la terre, au sein de l'humanité, n'est accompli et scellé en vérité que dans la coïncidence de l'action de ces deux témoins. Le Christ invoque, donne, envoie le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit conduit au Fils et le manifeste. L'un et l'autre s'adressent l'un à l'autre. Au plan du témoignage on pourrait dire qu'il existe dans la relation du Fils et du Saint-Esprit un mouvement correspondant à celui de la périchorèse en économie intra trinitaire. Ce n'est pas qu'il puisse jamais y avoir confusion entre les deux : ils restent distincts comme deux consolateurs, mais la complète convergence et la totale réciprocité de leur témoignage et de leur œuvre indiquent leur unité dans le mystère. L'œuvre une du Dieu vivant s'accomplit ainsi pour l'homme et en lui dans la double et interdépendante action des deux témoins, le Fils et le Saint-Esprit.

C'est pourquoi l'incarnation, la venue du Fils dans la chair humaine, qui est l'événement central de la révélation, implique, au plan de l'humanité, la conception puis l'onction du Saint-Esprit, comme si l'union elle-même ne suffisait pas à entraîner la totale sanctification de l'humanité assumée par le Christ. En fait, il faut dire plus exactement que l'union du Fils avec l'humanité implique la présence, l'action, la vivification de l'Esprit, car toute œuvre du Christ s'accomplit dans l'humanité par le Saint-Esprit.

C'est pourquoi aussi la connaissance du Christ comme Christ implique la présence et l'action du Saint-Esprit. Le Seigneur Jésus-Christ lui-même lorsqu'il se voit connu et confessé dans le mystère même de sa personne impute cette connaissance non à une vision directe mais à une autre action de Dieu : « Tu es heureux, Simon, fils de Jonas ; car ce ne sont pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais c'est mon Père qui est dans les cieux » (*Matth.*, 16, 17). « Nul ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire» (*Jean*, 6, 44). C'est aussi pourquoi, lorsque le Seigneur envoie ses apôtres pour annoncer l'Evangile au monde, il ne suffit pas qu'ils aient la connaissance de sa personne ressuscitée, mais il leur envoie

aussi l'autre consolateur, le Saint-Esprit, afin qu'il les conduise dans sa vérité et leur donne la puissance nécessaire : « L'Esprit de vérité vous conduira dans toute la vérité ; car il ne parlera pas de lui-même mais il dira tout ce qu'il aura entendu et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera parce qu'il prendra de ce qui est à moi et il vous l'annoncera » (*Jean*, 16, 13). « Le Saint-Esprit vous enseignera à l'heure même ce qu'il faudra dire » (*Luc*, 12, 12).

Voilà pourquoi lorsqu'ils parlaient de la façon dont le Christ est présent sur la terre et y agit, les réformateurs utilisaient constamment deux termes : la *Parole* et l'*Esprit*. Peut-être pourrait-on essayer d'expliciter un peu ces termes en disant qu'il s'agit d'une part de la Parole en tant qu'elle est créée, insérée dans la réalité de l'humanité, et, d'autre part, de l'acte de la création de la Parole, de l'événement dans lequel cette Parole est vivifiée.

La Parole, distinguée de l'Esprit, c'est le témoignage rendu au *premier témoin*, au Seigneur Jésus-Christ, à son incarnation et à son œuvre créatrice et rédemptrice. Cette Parole est inscrite dans la réalité et l'histoire de l'humanité et c'est ainsi que l'on peut parler à son propos de Parole créée. Elle est là dans le mystère de la personne et de l'œuvre historiques du Seigneur Jésus-Christ ; mais elle est là aussi, d'une autre façon, dans les écrits des prophètes, des évangélistes et des apôtres qui rendent eux-mêmes témoignage à la Parole incarnée ; et elle est aussi la Parole annoncée dans l'Eglise et par l'Eglise et signifiée par les sacrements. De cette façon aussi elle s'inscrit dans l'histoire mais toujours en renvoyant à Jésus-Christ et pour le communiquer. C'est-à-dire que cette Parole est tout simplement en dernière analyse le Christ.

Ainsi la Parole créée est inscription au sein de la réalité humaine de la Révélation et de l'action divine : elle indique une permanence de la présence du Seigneur et par conséquent elle comporte inévitablement un aspect traditionnel. Le Christ s'est fait homme une fois pour toutes et il est inséparable de son humanité : il demeure pour toujours lié à cette humanité.

En reconnaissant l'inscription du témoignage rendu au Christ et en particulier du témoignage apostolique dans l'Ecriture Sainte, en affirmant l'autorité souveraine de cette Ecriture et son caractère de norme permanente, les réformateurs ont justement affirmé la permanence de la Parole créée, la présence de la tradition sur la terre et dans l'histoire, la cohérence d'une réalité instituée. Le protestantisme ultérieur n'a certainement pas accordé, dans bien des cas, une attention suffisante à la portée de la décision prise par les réformateurs lorsqu'ils se sont soumis à l'autorité du canon scripturaire.

Ils ont en effet affirmé par là même la réalité, la permanence, le caractère institutionnel de l'Eglise chrétienne ; car le canon de l'Ecriture sainte, s'il est d'abord un don du Saint-Esprit à l'Eglise, représente aussi la tradition apostolique que cette Eglise reconnaît et à laquelle elle se réfère constamment dans sa marche à travers l'histoire ; elle est le témoignage institué que l'Eglise se transmet de génération en génération ; elle est le signe de la vérité et de la présence du Christ autour duquel la communauté se rassemble et dans lequel cette communauté puise le contenu de sa prédication ainsi que le commandement auquel elle obéit.

Mais la crainte des réformateurs était de ce côté-là que l'Ecriture en soi, la tradition en soi, la communauté chrétienne en soi s'identifient avec la Parole elle-même, ou encore que la Parole écrite, les sacrements, l'institution soient considérés ou se considèrent comme étant *ipso facto* le Christ. Il y a dans ce cas une sorte d'identification qui se produit entre la réalité humaine et créée dans laquelle la Parole de Dieu se manifeste et cette Parole elle-même dans son mystère.

Aller dans ce sens, c'était, pour les réformateurs, évacuer dans une mesure plus ou moins grande le second terme de la dialectique, c'est-à-dire la création par la Parole. Il faut dire en effet que la Parole créée n'est vraiment Parole créatrice que quand elle est recréée — ou vivifiée — par le Saint-Esprit. Certes la promesse de la présence et de l'action du Saint-Esprit a été donnée par le Seigneur Jésus-Christ : mais il faut que

cette promesse reçoive son accomplissement ; et c'est là l'œuvre propre du Saint-Esprit. Sans son témoignage il ne reste que les traces, les signes et les vases humains de l'action de Dieu. Le Saint-Esprit est la manifestation de la nécessaire liberté de Dieu agissant dans la non moins nécessaire insertion de Dieu. Si le don cesse d'être don pour devenir possession humaine, il se sclérose et il est tari dans son action. Sans doute dira-t-on que l'Ecriture Sainte parle à différentes reprises et d'une façon non équivoque d'une inhabitation de l'Esprit dans les hommes et dans la communauté ; mais il s'agit toujours de l'inhabitation d'une personne qui, même dans la permanence de sa présence, reste souverainement libre : « Le vent souffle où il veut, et tu en entends le bruit ; mais tu ne sais d'où il vient, ni où il va. Il en est ainsi de tout homme qui est né de l'Esprit » (*Jean*, 3, 8). Ceux-là même qui ont reçu l'Esprit et dans lesquels cet Esprit a fait sa demeure peuvent l'attrister. Ainsi il ne doit pas y avoir de confusion entre l'Esprit et la Parole, d'absorption de l'Esprit dans l'institution.

Simplement, l'Esprit est celui qui rend toujours témoignage à la Parole et qui n'agit jamais d'une façon autonome. Le temps de l'Esprit ne succède pas au temps du Fils en rendant celui-ci caduc. L'Esprit n'absorbe pas non plus purement et simplement le Fils : il lui rend témoignage en le rendant présent, en éclairant sa vérité et en communiquant sa vie. Il faut donc se garder d'une exténuation de l'Esprit dans la Parole, dans l'institution, dans l'Eglise. Mais inversement la permanence de la Parole ne peut pas s'évanouir dans un pur actualisme de l'Esprit. Parole et Esprit doivent rester conjoints et distincts. Ainsi l'institution n'est compréhensible que saisie dans le mouvement de la prière épiclétique, et l'action de l'Esprit dans son application à la Parole qui demeure.

*
* *

Nous pouvons vérifier cette préoccupation dialectique des réformateurs à propos du problème des notes de l'Eglise. On sait en effet que les théologiens de la Réforme ont refusé de voir, selon la perspective classique, les marques de la véritable

Eglise dans ses propriétés : sainteté, apostolicité, catholicité, unité. Ces propriétés appartiennent en effet au mystère même de l'Eglise, à la présence du Christ et de l'Esprit en elle. Et, sans doute, tendent-elles à se manifester visiblement ; mais tenter d'en circonscrire et d'en définir les manifestations visibles pour en faire des notes à quoi l'on peut reconnaître la véritable Eglise ne constitue-t-il pas un effort de mainmise sur le mystère lui-même ? Peut-on par exemple identifier le mystère de sainteté avec une sainteté morale définie ? Peut-on identifier l'unité avec l'unicité d'un pouvoir ?

C'est pourquoi Calvin comme Luther se sont attachés à définir les notes de l'Eglise en relation directe avec la source dialectique de la vie de cette Eglise. Là où la Parole de Dieu est purement prêchée et écoutée et où les sacrements sont droitement administrés et reçus, là est la véritable Eglise : telle est la défintion qui, avec des nuances diverses, revient sans cesse en théologie luthérienne ou réformée. Il s'agit bien là d'une référence à l'action de la Parole et de l'Esprit. La Parole et les sacrements, l'Evangile et ses signes sont les éléments permanents confiés à l'Eglise et qui constituent la source de sa propre existence : mais cette Parole n'est vraiment présente et agissante que si elle est purement prêchée et écoutée, c'est-à-dire si le Saint-Esprit la scelle dans les cœurs ; et les sacrements n'ont leur efficacité que s'ils sont droitement administrés et reçus, c'est-à-dire si le Saint-Esprit les vivifie et crée la foi dans laquelle ils sont reçus.

Ainsi cette conception des notes se refuse à considérer le trésor confié à l'Eglise comme un bien qu'elle posséderait et sur lequel pourraient se refermer ses mains ; elle voit l'Eglise comme tendue toujours vers son Seigneur pour recevoir de Lui par la Parole et par l'Esprit ce qui la constitue comme ce qu'elle a à transmettre. Elle est fondamentalement dans le mouvement de sa prière demandant à son Seigneur que la Parole qu'elle a reçue soit vivifiée en elle par l'Esprit.

Sans doute peut-on reprocher à cette conception des choses d'aboutir à une sorte d'insécurité permanente ; et il est vrai

que l'Eglise est ainsi toujours en état de risque. Mais ce risque n'est-il pas nécessaire à partir du moment où l'on sait qu'ainsi l'Eglise est sans cesse renvoyée au mystère de sa foi et gardée ainsi de toute confiance qu'elle serait tentée de mettre dans sa propre chair ? Si cette Eglise vit réellement dans l'attente de ce qui la fait être ce qu'elle est, c'est-à-dire dans une perspective résolument eschatologique, n'est-elle pas conduite à chercher toujours en dehors d'elle-même, dans son Seigneur qui était et qui vient, le mystère de sa fidélité ?

Mais il faut tout autant remarquer et souligner que cette insécurité ne conduit jamais à une négation de l'institution et de ses signes. Ils sont là comme ils ont été donnés, avec la promesse qui repose sur eux ; ils gardent par conséquent l'Eglise contre toute tentation d'actualisme, d'individualisme et contre une conception de l'autonomie de l'action de l'Esprit. Simplement ces signes, considérés seulement en eux-mêmes, ne suffisent pas à fonder et à assurer l'authenticité de la vie de l'Eglise. C'est par la Parole *et* par l'Esprit qu'elle est l'Eglise du Seigneur.

Par conséquent l'Eglise est bien le corps du Christ, la communauté fondée, instituée par son Seigneur, qui a les promesses de la vie éternelle ainsi que la responsabilité de la prédication de la Parole et de l'administration des sacrements, qui est ministre de Jésus-Christ parmi les hommes. Mais chacune de ces affirmations n'a pas de sens en elle-même, dans son indépendance. Tout cela est vrai par l'Esprit, qui est aussi promis à l'Eglise, mais qui vient vivifier ce qui n'a pas d'efficacité en soi. C'est le Saint-Esprit dans son action actuelle quoique persévérante, qui fonde, qualifie, authentifie l'Eglise et son service. Minimiser le premier de ces termes c'est être livré à l'actualisme et à une sorte d'anarchie spirituelle possible, c'est nier la fidélité de Dieu dans l'histoire, l'incarnation et ce qu'elle implique. Mais minimiser ou ignorer le second aspect, c'est donner une consistance propre au signe, à l'Eglise, à l'institution et oublier le sens de la relation vivante que le Seigneur Jésus-Christ entretient avec son Eglise. L'institution ecclésiale ne peut pas être fermée sur elle-même, mais toujours ouverte,

dans la foi vers l'Esprit : elle est constamment en attente et tout ce qui tend à la fermer sur elle-même fait l'économie du Saint-Esprit. Mais elle a aussi la certitude que l'Esprit répond à son attente et vient là où deux ou trois sont réunis pour espérer et prier. C'est l'Esprit insaisissable, mais qui est toujours l'Esprit de vérité et d'amour promis à ceux qui se confient uniquement dans leur Seigneur.

Les lignes essentielles de cette même réflexion s'appliquent aussi aux ministères. Il y a, de la même façon, une réalité instituée, un fondement et une permanence des ministères dans l'Eglise ; mais ces mêmes ministères n'ont leur véritable authenticité que conduits, inspirés, vivifiés par le Saint-Esprit. Si le charisme rejoint un service voulu et institué par le Seigneur, le service n'est fidèle que vivifié par le charisme. A cet égard la distinction établie par Calvin entre vocation interne et vocation externe est significative. Tout chrétien appelé au ministère ne peut l'être vraiment qu'en fonction d'une vocation dont il est l'objet de la part de Dieu et qui reste toujours finalement un mystère. Mais il appartient à l'Eglise, en cherchant autant qu'il est en elle de discerner les signes de ce mystère, de reconnaître cette vocation et d'introduire celui qui la porte dans le service. Vocation externe et vocation interne sont renvoyées l'une à l'autre comme la Parole et l'Esprit.

Ainsi le Saint-Esprit vient constamment mettre en question l'autonomie sans cesse menaçante de ce qui a été donné, mais en même temps authentifie et vivifie le don.

La Réforme a voulu dans cette ligne mettre un point d'interrogation en face de tout ce qui semblait aboutir, dans le catholicisme romain à une fermeture de l'Eglise sur elle-même comme du ministère sur lui-même. Sans doute peut-on se demander si le protestantisme, au cours de son évolution, n'a pas lui-même par trop oublié ce point d'interrogation. De toute façon il reste posé pour les uns et pour les autres.

Si l'on veut chercher à définir comment se traduit le juste rapport entre Eglise et Saint-Esprit au plan d'une attitude ecclésiale fondamentale, on peut dire, je crois, que le respect

de la dialectique en face de laquelle nous avons été placés s'exprime dans l'audition, l'attente et la demande. L'Eglise qui croit au Saint-Esprit ne se prévaut pas de la Parole qui lui a été confiée comme si elle en détenait la vérité comprise une fois pour toutes, mais elle écoute cette Parole dans la soumission. Elle ne se satisfait pas d'elle-même et ne renvoie pas les hommes purement et simplement à elle-même, mais elle attend que le Saint-Esprit fasse lever sur elle la lumière de la vérité et répande en elle l'amour que son Seigneur lui donne. Une Eglise qui croit au Saint-Esprit est une Eglise qui demande le Saint-Esprit afin que ce qu'elle croit et accomplit dans sa faiblesse soit revêtu d'authenticité, de puissance et de vie. Autrement dit c'est une Eglise qui n'est pas tournée vers elle-même mais vers la Parole et l'Esprit, vers le Seigneur de qui elle reçoit toutes choses.

C'est là que se trouve le fondement d'une théologie du Saint-Esprit dans son rapport avec l'Eglise. On a souvent entendu dire, dans un passé récent, que les églises chrétiennes manquaient les unes et les autres d'une doctrine élaborée du Saint-Esprit. Je ne suis pas sûr que cette remarque soit absolument juste. Il se pourrait en effet qu'en réclamant une doctrine isolée du Saint-Esprit, on aille à l'encontre de ce que l'on cherche. Il n'y a pas, en effet, une doctrine isolée du Saint-Esprit, car celle-ci renvoie toujours à la vérité du Seigneur. Le Saint-Esprit est par excellence le lieu de la liberté et du mystère de l'action de Dieu en Jésus-Christ. Il est le mystère accessible à la seule foi qui met sa confiance dans le Père et dans le Fils. Il est celui que l'Eglise attend dans toutes ses paroles et dans toutes ses actions en disant : « Viens, Saint-Esprit ».

Tel est me semble-t-il l'axe fondamental d'une problématique protestante de la doctrine du Saint-Esprit.

Jean Bosc

DÉCRET SUR L'ŒCUMÉNISME

PRÉAMBULE

1. Promouvoir la restauration de l'unité entre tous les chrétiens est l'un des buts principaux du saint Concile œcuménique de Vatican II. Une Eglise une et unique a été instituée par le Christ Seigneur. Et pourtant plusieurs communions chrétiennes se présentent aux hommes comme le véritable héritage de Jésus-Christ ; tous, certes, font profession d'être disciples du Seigneur, mais ils diffèrent d'opinion et suivent des voies diverses comme si le Christ lui-même était divisé. Une telle division contredit, à coup sûr, la volonté du Christ ; elle est pour le monde un scandale et nuit à la très sainte cause de la prédication de l'Evangile à toute créature.

Mais le Seigneur des siècles, qui poursuit son dessein de grâce avec sagesse et patience à l'égard des pécheurs que nous sommes, a commencé en ces derniers temps de répandre plus abondamment sur les chrétiens divisés entre eux l'esprit de repentir et le désir d'union. Très nombreux sont partout les hommes touchés par cette grâce et, parmi nos frères séparés aussi, la grâce du Saint-Esprit aidant, est né un mouvement, croissant de jour en jour, en vue de restaurer l'unité de tous les chrétiens. A ce mouvement pour l'unité, appelé œcuménique, prennent part des personnes qui invoquent le Dieu Trinité et confessent Jésus comme Seigneur et Sauveur, et cela non pas seulement à titre individuel, mais réunis en des communautés dans lesquelles ils ont entendu l'Evangile et que tous et chacun appellent leur Eglise et l'Eglise de Dieu. Presque tous cependant, bien que de façons diverses, aspirent à une Eglise de

Dieu une et visible, qui soit vraiment universelle et envoyée au monde entier pour qu'il se convertisse à l'Evangile et soit ainsi sauvé pour la gloire de Dieu.

Voilà pourquoi ce saint Concile, prenant joyeusement en considération tous ces faits, après avoir déclaré la doctrine sur l'Eglise, pressé par le désir de l'unité à rétablir entre tous les disciples du Christ, entend proposer à tous les catholiques l'aide, les voies et les moyens qui leur permettront de répondre à cet appel divin et à cette grâce.

CHAPITRE I

LES PRINCIPES CATHOLIQUES DE L'ŒCUMÉNISME

2. *Unité et unicité de l'Eglise.* En ceci est apparu l'amour de Dieu pour nous, que le Fils unique de Dieu a été envoyé au monde par le Père, afin que, fait homme, il régénérât tout le genre humain en le rachetant et qu'il le rassemblât en un tout. C'est lui qui, avant de s'offrir sur l'autel de la croix comme victime immaculée, adressa au Père cette prière pour ceux qui croiraient en lui : « Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi ; qu'eux aussi soient un en nous afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (*Jean,* 17, 21). Et il institua dans son Eglise l'admirable sacrement de l'eucharistie qui exprime et réalise l'unité de l'Eglise. A ses disciples il donna le commandement nouveau de l'amour mutuel et promit l'Esprit Paraclet qui, Seigneur et vivificateur, resterait avec eux à jamais.

Elevé sur la croix puis entré dans la gloire, le Seigneur Jésus répandit l'Esprit qu'il avait promis. Par lui il appela et réunit dans l'unité de la foi, de l'espérance et de la charité le peuple de la Nouvelle Alliance qui est l'Eglise, selon l'enseignement de l'Apôtre : « Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit, comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu : un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême » (*Eph.,* 4, 4-5). « Vous tous, en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ... Vous ne faites qu'un dans

le Christ Jésus » (*Gal.*, 3, 27-28). L'Esprit Saint qui habite dans les croyants, qui remplit et régit toute l'Eglise, réalise cette admirable communion des fidèles et les unit tous si intimement dans le Christ qu'il est le principe de l'unité de l'Eglise. C'est lui qui réalise la diversité des grâces et des ministères, enrichissant de fonctions diverses l'Eglise de Jésus-Christ, « organisant ainsi les saints pour l'œuvre du ministère, en vue de la construction du Corps du Christ » (*Eph.*, 4, 12).

Mais pour établir fermement en tous lieux son Eglise sainte jusqu'à la consommation des siècles, le Christ confia au collège des Douze l'office d'enseigner, de régir et de sanctifier. Parmi eux il choisit Pierre sur lequel, après sa profession de foi, il décida d'édifier son Eglise ; il lui promit les clés du Royaume des cieux et, après que l'Apôtre lui eût donné l'attestation de son amour, il lui confia toutes les brebis à confirmer dans la foi et à paître en unité parfaite, lui-même Jésus-Christ demeurant pour toujours la pierre angulaire et le Pasteur de nos âmes.

Au moyen de la prédication fidèle de l'Evangile faite par les apôtres et leurs successeurs c'est-à-dire les évêques avec le successeur de Pierre pour chef, de l'administration fidèle des sacrements et du gouvernement dans l'amour, sous l'action de l'Esprit Saint, Jésus-Christ veut que son peuple croisse et il réalise sa communion dans l'unité par la confession d'une seule foi, la célébration communautaire du culte divin et la concorde fraternelle de la famille de Dieu.

Ainsi l'Eglise, troupeau unique de Dieu, comme un signe dressé à la vue des nations, mettant l'Evangile de paix au service de tout le genre humain, accomplit dans l'espérance son pèlerinage vers le terme qu'est la patrie céleste.

Tel est le mystère sacré de l'unité de l'Eglise, dans le Christ et par le Christ, l'Esprit Saint réalisant la diversité des offices. De ce mystère, le modèle suprême et le principe est, dans la trinité des personnes, l'unité d'un seul Dieu, Père et Fils dans le Saint-Esprit.

3. *Relations entre les frères séparés et l'Eglise catholique.* Dans cette Eglise de Dieu une et unique apparurent dès l'origine des scissions que l'Apôtre réprouve énergiquement comme condamnables ; au cours des siècles suivants naquirent des dissensions plus graves : des commuautés importantes furent séparées de la pleine communion de l'Eglise catholique non parfois sans qu'il y ait eu faute des hommes de part et d'autre. A ceux qui naissent aujourd'hui dans de telles communautés et qui y vivent de la foi au Christ, on ne peut faire grief du péché de division ; aussi l'Eglise catholique les entoure-t-elle fraternellement de respect et d'affection. Ceux qui croient au Christ, en effet, et qui ont reçu le baptême de la façon requise sont établis dans une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Eglise catholique. Assurément des divergences variées entre eux et l'Eglise catholique, soit en matière doctrinale ou parfois disciplinaire, soit en matière de structure de l'Eglise, constituent nombre d'obstacles, parfois fort graves, à la pleine communion ecclésiale ; le mouvement œcuménique tend à les surmonter. Néanmoins, justifiés dans le baptême par la foi, ils sont incorporés au Christ ; c'est pourquoi ils portent à juste titre le nom de chrétiens et sont tenus à bon droit pour des frères dans le Seigneur par les fils de l'Eglise catholique.

En outre, parmi les éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'Eglise elle-même se construit et est vivifiée, plusieurs, et même beaucoup et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Eglise catholique : la Parole de Dieu écrite, la vie de la grâce, la foi, l'espérance et la charité, ainsi que d'autres dons intérieurs du Saint-Esprit et des éléments visibles. Tout cela, qui provient du Christ et conduit à lui, appartient de droit à l'unique Eglise du Christ.

Chez nos frères séparés s'accomplissent aussi beaucoup d'actions sacrées de la religion chrétienne, actions qui, à des degrés divers selon la condition propre de chaque Eglise ou communauté, peuvent sans nul doute produire effectivement la vie de la grâce et être tenues pour aptes à donner accès à la communion du salut.

En conséquence ces Eglises et communautés séparées, bien que nous les croyions victimes de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut dont la vertu découle de la plénitude de grâce et de vérité confiée à l'Eglise catholique.

Cependant nos frères séparés — qu'il s'agisse de chacun d'eux ou de leurs communautés et Eglises — ne jouissent pas de cette unité dont Jésus-Christ a voulu enrichir tous ceux qu'il a régénérés et vivifiés pour former un seul Corps en vue d'une vie nouvelle et qui est attestée par l'Ecriture Sainte et la vénérable tradition de l'Eglise. C'est, en effet, par la seule Eglise catholique du Christ, « moyen général de salut », qu'on peut obtenir toute la plénitude des moyens de salut. Car c'est au seul collège apostolique présidé par Pierre que, selon notre foi, le Seigneur a confié toutes les richesses de la Nouvelle Alliance, afin de former sur la terre un unique Corps du Christ auquel doivent être pleinement incorporés tous ceux qui, de quelque façon, appartiennent déjà au peuple de Dieu. Durant son pèlerinage terrestre, ce peuple, bien qu'il demeure en ses membres exposé au péché, poursuit sa croissance dans le Christ, suavement guidé par Dieu selon ses mystérieux desseins, jusqu'à ce qu'il atteigne, joyeux, la totale plénitude de la gloire éternelle dans la Jérusalem céleste.

4. *L'œcuménisme.* Puisqu'aujourd'hui, en diverses parties du monde, sous le souffle de la grâce de l'Esprit-Saint, beaucoup d'efforts sont faits par la prière, la parole et l'action pour parvenir à la plénitude d'unité voulue par Jésus-Christ, le saint Concile exhorte tous les fidèles catholiques à reconnaître les signes des temps et à prendre une part active à la tâche œcuménique.

Par « mouvement œcuménique » on entend les activités et les initiatives suscitées et organisées, au gré des besoins de l'Eglise et des circonstances, en vue de promouvoir l'unité des

chrétiens : ainsi, en premier lieu, tous les efforts visant à éliminer paroles, jugements et actes qui ne correspondent ni en justice, ni en vérité à la situation des frères séparés et contribuent par là-même à rendre plus difficiles les relations avec eux ; ensuite, un « dialogue » mené par des gens compétents et bien formés, en des réunions organisées avec esprit religieux entre chrétiens de diverses Eglises ou communautés, et où chacun explique à fond la doctrine de sa communion et montre avec clarté ce qui la caractérise. Par ce dialogue, tous acquièrent une connaissance plus exacte et une estime plus juste de la doctrine et de la vie de chaque communion ; ces dernières en viennent à une plus large collaboration dans toutes les tâches qui s'imposent à la conscience chrétienne en vue du bien commun et elles se retrouvent, lorsque c'est possible, dans une prière unanime. Tous enfin s'examinent sur leur fidélité à la volonté du Christ par rapport à l'Eglise et s'attaquent avec ardeur, comme il le faut, au travail de rénovation et de réforme.

Tout cela, mené avec prudence et patience par les fidèles de l'Eglise catholique sous la vigilance de leurs pasteurs, contribue au progrès de la justice et de la vérité, de la concorde et de la collaboration, de l'esprit fraternel et de l'union ; de telle sorte que, les obstacles qui s'opposent à la parfaite communion ecclésiale étant peu à peu surmontés, tous les chrétiens puissent se trouver rassemblés dans une même célébration eucharistique, dans l'unité de l'Eglise une et unique, unité dont le Christ a, dès les origines, doté son Eglise et qui subsiste — c'est notre foi — de façon inamissible dans l'Eglise catholique tout en croissant de jour en jour — c'est notre espérance — jusqu'à la consommation des siècles.

Il est clair au demeurant que l'œuvre de préparation et de réconciliation des personnes individuelles qui désirent la pleine communion de l'Eglise catholique est d'une autre nature que le travail œcuménique ; il n'y a toutefois aucune opposition entre ces deux façons d'agir car l'une et l'autre procèdent d'une disposition admirable de Dieu.

Dans l'action œcuménique les fidèles catholiques se montreront, sans hésitation, attentifs à leurs frères séparés, en priant pour eux, en parlant avec eux des choses de l'Eglise, en faisant vers eux les premiers pas. Mais surtout ils examineront avec une loyale attention ce qui dans la famille catholique elle-même a besoin d'être rénové et réalisé pour que sa vie rende un témoignage plus fidèle et plus manifeste de la doctrine et des institutions que le Christ a transmises par ses apôtres. En effet, bien que l'Eglise catholique ait été dotée de toute la vérité révélée par Dieu ainsi que de tous les moyens de grâce, néanmoins ses membres n'en vivent pas avec toute la ferveur qui se doit, si bien que le visage de l'Eglise resplendit moins aux yeux de nos frères séparés et du monde entier, et que la croissance du Royaume de Dieu en est freinée. Aussi tous les catholiques doivent-ils tendre à la perfection chrétienne et, chacun selon sa condition, faire en sorte que l'Eglise, portant dans son corps l'humilité et la mortification de Jésus, se purifie et se renouvelle de jour en jour, jusqu'à ce que le Christ se la présente à lui-même, glorieuse, sans tache ni ride.

Conservant l'unité en ce qui est nécessaire, que tous, dans l'Eglise, chacun selon son office, gardent la liberté qui convient, qu'il s'agisse des formes diverses de la vie spirituelle et de la discipline, de la variété des rites liturgiques et même de l'élaboration théologique de la vérité révélée; mais qu'en toutes choses ils pratiquent la charité. En se comportant ainsi ils manifesteront toujours plus pleinement la véritable catholicité et la véritable apostolicité de l'Eglise.

D'autre part, il est nécessaire que les catholiques reconnaissent avec joie et apprécient chez leurs frères séparés les valeurs réellement chrétiennes qui ont leur source dans le commun patrimoine. Il est juste et salutaire de reconnaître les richesses du Christ et les effets de sa puissance agissante dans la vie de ceux qui témoignent pour le Christ parfois jusqu'à l'effusion du sang : car Dieu, toujours admirable, doit être admiré dans ses œuvres.

Il ne faut pas oublier non plus que tout ce qui est accompli par la grâce de l'Esprit-Saint en nos frères séparés peut contribuer à notre propre édification. Tout ce qui est réellement chrétien ne s'oppose jamais aux vraies valeurs de la foi mais peut contribuer à faire atteindre toujours plus parfaitement au mystère du Christ et de l'Eglise.

Pourtant les divisions entre chrétiens empêchent l'Eglise de parvenir à la plénitude de catholicité qui lui est propre, en ceux de ses fils qui lui ont bien été donnés par le baptême mais qui se trouvent séparés de sa pleine communion. Bien plus, il devient plus difficile à l'Eglise elle-même d'exprimer sous tous ses aspects la plénitude de la catholicité dans le concret de sa vie.

Ce saint Concile constate avec joie la participation croissante des fidèles catholiques à la tâche œcuménique. Il confie celle-ci aux évêques de toute la terre pour qu'ils veillent à la promouvoir judicieusement et à l'orienter avec prudence.

CHAPITRE II
EXERCICE DE L'ŒCUMÉNISME

5. Le souci de réaliser l'union incombe à l'Eglise tout entière, tant aux fidèles qu'aux pasteurs ; il touche chacun selon ses possibilités, aussi bien dans la vie quotidienne que dans les recherches théologiques et historiques. D'une certaine façon il manifeste déjà le lien fraternel qui existe entre tous les chrétiens et il conduit, à la mesure de la bienveillance divine, vers l'unité pleine et parfaite.

6. *Rénovation de l'Eglise.* Toute rénovation de l'Eglise consistant essentiellement en une fidélité plus grande à sa vocation, c'est à coup sûr dans cette rénovation que se trouve le ressort du mouvement vers l'unité. L'Eglise, au cours de son pèlerinage terrestre, est appelée par le Christ à cette réforme permanente d'elle-même dont elle a perpétuellement besoin en tant qu'institution humaine et terrestre. Si donc, en matière morale, dans la discipline ecclésiastique ou même dans

la formulation de la doctrine (formulation qu'il faut distinguer avec soin du dépôt de la foi), il est arrivé, par suite des circonstances, que l'on se soit montré négligent sur quelque point, il faut, en temps opportun, opérer les redressements qui s'imposent.

Cette rénovation a donc une insigne valeur œcuménique. Les différentes formes de vie de l'Eglise selon lesquelles s'accomplit la rénovation en question (mouvement biblique et liturgique, prédication de la Parole de Dieu, catéchèse, apostolat des laïcs, nouvelles formes de vie religieuse, spiritualité du mariage, doctrine et comportement de l'Eglise en matière sociale) doivent être tenues pour autant d'heureux gages et signes avant-coureurs des futurs progrès de l'œcuménisme.

7. *Conversion du cœur.* Il n'y a pas de véritable œcuménisme sans conversion intérieure. C'est, en effet, du renouveau de l'âme, du renoncement à soi-même et d'une libre effusion de la charité que partent et mûrissent les désirs de l'unité. Il nous faut donc demander à l'Esprit Saint la grâce d'une abnégation sincère, celle de l'humilité et de la douceur dans le service, celle d'une fraternelle générosité à l'égard des autres. « Je vous conjure », dit l'Apôtre des nations, « moi qui suis enchaîné dans le Seigneur, de marcher de façon digne de la vocation qui vous a été départie, en toute humilité et douceur, vous supportant les uns les autres avec patience et charité, attentifs à conserver l'unité de l'Esprit par le lien de la paix » (*Eph.*, 4, 1-3). Cette exhortation s'adresse surtout à ceux qui ont été élevés à un ordre sacré dans le dessein de continuer la mission du Christ venu parmi nous « non pour être servi mais pour servir » (*Matth.*, 20, 28).

Le témoignage de saint Jean vaut aussi des fautes contre l'unité : « Si nous disons que nous n'avons pas péché, nous faisons de Dieu un menteur et sa parole n'est pas en nous » (*1 Jean*, 1, 10). Dans une humble prière, nous devons donc demander pardon à Dieu et aux frères séparés, de même que nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés.

Que les fidèles se souviennent tous qu'ils favoriseront, bien plus qu'ils réaliseront, l'union des chrétiens dans la mesure où ils s'appliqueront à vivre plus purement selon l'Evangile. Plus étroite, en effet, sera leur communion avec le Père, le Verbe et l'Esprit Saint, plus ils pourront rendre intime et facile la fraternité mutuelle.

8. *Prière en commun.* Cette conversion du cœur et cette sainteté de vie, avec les prières publiques et privées pour l'unité des chrétiens, doivent être regardées comme l'âme de tout le mouvement œcuménique et peuvent à bon droit être appelées œcuménisme spirituel.

Les catholiques ont l'habitude de se réunir souvent pour renouveler la prière demandant l'unité de l'Eglise, celle que le Sauveur lui-même, la veille de sa mort, a fait monter de façon suppliante vers son Père : « Qu'ils soient tous un » (*Jean*, 17, 21).

En certaines circonstances particulières, par exemple lors des prières prévues « pour l'unité » et dans les réunions œcuméniques, il est permis, bien plus il est souhaitable, que les catholiques s'associent pour prier avec leurs frères séparés. De telles supplications communes sont assurément un moyen très efficace de demander la grâce de l'unité ; elles constituent en outre une expression authentique des liens par lesquels les catholiques demeurent unis à leurs frères séparés : « Là en effet où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux » (*Matth.*, 18, 20).

Cependant il n'est pas permis de considérer la « *communicatio in sacris* » comme un moyen à employer sans discernement pour rétablir l'unité des chrétiens. Cette « *communicatio* » est commandée surtout par deux principes : l'expression de l'unité de l'Eglise et la participation aux moyens de grâce. La plupart du temps l'expression de l'unité y fait obstacle ; la grâce à procurer la recommande quelquefois. Quant à la façon pratique d'agir, eu égard à toutes les circonstances de temps, de lieux et de personnes, c'est à l'autorité épisco-

pale locale d'en décider avec prudence, à moins qu'il n'y ait d'autres dispositions de la Conférence épiscopale, selon ses propres statuts, ou du Saint-Siège.

9. *Connaissance réciproque fraternelle.* Il importe de connaître la mentalité de nos frères séparés. Pour cela une étude est nécessaire : il faut la mener avec objectivité et bienveillance. Il est nécessaire que les catholiques bien préparés acquièrent une meilleure connaissance de la doctrine et de l'histoire de la spiritualité et du culte, de la psychologie religieuse et de la culture propres à leurs frères. Peuvent y contribuer beaucoup des réunions mixtes où, d'égal à égal, on traite en particulier de questions théologiques, pourvu que ceux qui y prennent part, sous la vigilance des évêques, soient vraiment compétents. Ce genre de dialogue fait ressortir plus clairement aussi la vraie position de l'Eglise catholique. Ainsi connaîtra-t-on mieux la pensée des frères séparés et notre foi leur sera-t-elle présentée de façon plus appropriée.

10. *Formation œcuménique.* La théologie et les autres disciplines, surtout l'histoire, doivent être enseignées aussi sous l'angle œcuménique pour mieux répondre à la vraie réalité. Il importe beaucoup, en effet, que les futurs pasteurs et prêtres possèdent une théologie soigneusement élaborée de cette manière et non pas de façon polémique, surtout pour les questions qui concernent les relations des frères séparés avec l'Eglise catholique. Car c'est de la formation des prêtres surtout que dépendent la nécessaire éducation et la formation spirituelle des fidèles et des religieux.

Les catholiques qui exercent leur apostolat missionnaire dans les mêmes pays que d'autres chrétiens doivent aussi connaître, aujourd'hui surtout, les questions que pose l'œcuménisme dans leur apostolat et les fruits qui en résultent.

11. *Manière d'exprimer et d'exposer la doctrine de la foi.* La méthode et la manière d'exprimer la foi catholique ne doivent d'aucune façon être un obstacle au dialogue avec les frères. Il faut absolument exposer sans fard la doctrine inté-

grale, car rien n'est plus étranger à l'œcuménisme que le faux irénisme qui altère la pureté de la doctrine et obscurcit son sens authentique et incontestable. Mais, en même temps, la foi catholique doit être exposée de façon plus profonde et plus juste, grâce à un tour et un langage que puissent vraiment comprendre les frères séparés eux aussi.

Dans le dialogue œcuménique, les théologiens catholiques, fidèles à la doctrine de l'Eglise, doivent en outre, au cours de leurs recherches communes sur les divins mystères avec leurs frères séparés, procéder avec amour de la vérité, charité et humilité. En exposant les doctrines, ils se souviendront qu'il y a un ordre ou une « hiérarchie » des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec le fondement de la foi chrétienne. Ainsi sera tracée la voie qui les incitera tous, par cette émulation fraternelle, à une connaissance plus profonde et à une manifestation plus évidente des insondables richesses du Christ.

12. *Collaboration avec les frères séparés.* Puissent tous les chrétiens, face à l'ensemble des peuples, confesser leur foi en Dieu un et trine, en le Fils de Dieu incarné, notre Rédempteur et Seigneur, et, par un commun effort, dans une estime mutuelle, puissent-ils rendre témoignage de notre espérance qui ne déçoit point. Aujourd'hui qu'une vaste collaboration s'est instaurée dans le domaine social, tous les hommes sans exception sont appelés à cette œuvre commune, *a fortiori* ceux qui croient en Dieu et en tout premier lieu tous les chrétiens marqués qu'ils sont du nom du Christ. La collaboration de tous les chrétiens exprime de façon vivante l'union qui existe déjà entre eux et elle met en plus lumineuse évidence le visage du Christ serviteur. Cette collaboration déjà instaurée en d'assez nombreux pays doit être de plus en plus étendue, surtout dans les régions en voie de développement social ou technique, et cela, soit en faisant estimer à sa valeur la dignité de la personne humaine, soit en contribuant à promouvoir la paix, soit en poursuivant l'application sociale de l'Evangile, soit en

faisant progresser dans un esprit chrétien les arts et les sciences, soit en remédiant de toutes manières aux misères de notre temps telles que la faim et les calamités, l'analphabétisme et l'indigence, la crise du logement et l'inégale répartition des biens. Tous ceux qui croient au Christ peuvent aisément, par cette collaboration, apprendre comment on peut se mieux connaître les uns les autres, s'estimer davantage et préparer la voie menant à l'unité des chrétiens.

CHAPITRE III

ÉGLISES ET COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES SÉPARÉES DU SIÈGE APOSTOLIQUE ROMAIN

13. Tournons maintenant nos regards vers deux sortes de scissions principales qui ont affecté la tunique sans couture du Christ.

Les premières eurent lieu en Orient, soit par la contestation des formules dogmatiques des Conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, soit, plus tard, par la rupture de la communion ecclésiastique entre les patriarcats orientaux et le Siège de Rome.

D'autres ensuite, après plus de quatre siècles, se produisirent en Occident, en conséquence d'événements qu'on a coutume d'appeler la Réforme. Plusieurs communions en résultèrent, nationales ou confessionnelles, séparées du Siège romain. Parmi celles qui gardent en partie les traditions et les structures catholiques, la Communion anglicane occupe une place particulière.

Ces diverses séparations diffèrent toutefois beaucoup entre elles, non seulement en raison de leur origine et des circonstances de lieu et de temps, mais surtout par la nature et la gravité de questions concernant la foi et la structure ecclésiale.

C'est pourquoi le saint Concile, désireux à la fois de ne pas sous-estimer les conditions diverses des différentes socié-

tés chrétiennes et de ne pas négliger les liens qui subsistent entre elles malgré la division, juge opportun de présenter les considérations suivantes pour permettre de procéder avec prudence à l'action œcuménique.

I. *Considérations particulières relatives aux Eglises orientales*

14. *Esprit et histoire propre des Orientaux.* Pendant plusieurs siècles les Eglises d'Orient et d'Occident ont suivi chacune leur voie propre, unies cependant dans une communion fraternelle de foi et de vie sacramentelle, le Siège romain intervenant d'un commun accord s'il surgissait entre elles des différends en matière de foi ou de discipline. Le saint Concile se plaît à rappeler à tous, entre autres choses d'importance, que sont florissantes en Orient beaucoup d'Eglises particulières ou locales, parmi lesquelles les Eglises patriarcales tiennent le premier rang, et dont bon nombre ont la gloire d'avoir été fondées par les apôtres eux-mêmes. C'est pourquoi a prévalu, et prévaut encore, chez les Orientaux, le souci et le soin tout particulier d'entretenir, en communion de foi et de charité, les relations fraternelles qui doivent exister entre Eglises locales comme entre des sœurs.

Il ne faut pas oublier non plus que les Eglises d'Orient possèdent depuis les origines un trésor auquel l'Eglise d'Occident a puisé beaucoup d'éléments de la liturgie, de la tradition spirituelle et du droit. On doit aussi estimer à sa juste valeur le fait que les dogmes fondamentaux de la foi chrétienne sur la Trinité, le Verbe de Dieu qui a pris chair de la Vierge Marie, ont été définis dans des conciles œcuméniques tenus en Orient. Pour conserver cette foi, ces Eglises ont beaucoup souffert et souffrent encore.

L'héritage transmis par les apôtres a été reçu sous diverses formes et en diverses manières selon les lieux et, depuis les origines mêmes de l'Eglise, a été différemment développé ici

et là au gré du génie propre et des conditions d'existence. C'est cela, sans parler des causes extérieures, qui, joint au manque de compréhension et de charité mutuelles, occasionna les séparations.

Aussi le saint Concile exhorte-t-il chacun, mais surtout ceux qui se proposent de travailler à l'instauration de la pleine communion souhaitée entre les Eglises orientales et l'Eglise catholique, à donner toute l'attention qu'il se doit à cette situation particulière des Eglises d'Orient à leur origine et dans leur développement, ainsi qu'à la nature des relations en vigueur entre elles et le Siège de Rome avant la séparation ; et à parvenir sur tous ces points à une juste appréciation. La bonne observation de cette règle sera extrêmement profitable au dialogue que l'on a en vue.

15. *Tradition liturgique et spirituelle des Orientaux.* Chacun sait avec quel amour les chrétiens orientaux célèbrent la sainte liturgie, surtout l'eucharistie, source de vie pour l'Eglise et gage de la gloire future, par où les fidèles, unis à l'évêque, trouvent accès auprès de Dieu le Père, par son Fils, Verbe incarné, mort et glorifié, dans l'effusion de l'Esprit-Saint, entrant ainsi en communion avec la très sainte Trinité et devenant « participants de la nature divine » (*2 Pierre,* 1, 4). Ainsi donc, par la célébration de l'eucharistie du Seigneur en chaque Eglise particulière, l'Eglise de Dieu s'édifie et grandit, la communion entre elles se manifestant par la concélébration.

Dans ce culte liturgique, les Orientaux, en des hymnes splendides, magnifient Marie toujours Vierge, que le Concile œcuménique d'Ephèse proclama solennellement très sainte Mère de Dieu pour que le Christ fût reconnu vraiment et proprement Fils de Dieu et Fils de l'homme selon les Ecritures ; ils célèbrent aussi beaucoup de saints, parmi lesquels les Pères de l'Eglise universelle.

Puisque ces Eglises, bien que séparées, ont de vrais sacrements (principalement le sacerdoce et l'eucharistie en vertu de

la succession apostolique) qui continuent de les unir intimement à nous, une certaine « *communicatio in sacris* » est non seulement possible mais même recommandable en certaines circonstances favorables et avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique.

C'est en Orient encore que l'on trouve les richesses des traditions spirituelles qui s'expriment surtout par le monachisme. Là, en effet, depuis le temps glorieux des saints Pères, a fleuri la spiritualité monastique qui s'est répandue ensuite en Occident, et dont sont issues, comme de leur source, les institutions de vie régulière des Latins qui, à l'occasion, y ont puisé une nouvelle vigueur. C'est pourquoi il est instamment recommandé aux catholiques d'accéder plus fréquemment à ces richesses spirituelles des Pères orientaux qui élèvent l'homme tout entier à la contemplation des mystères divins.

Tous doivent savoir que connaître, vénérer, conserver, développer le si riche patrimoine liturgique et spirituel de l'Orient importe souverainement à la conservation fidèle de la plénitude de la tradition chrétienne et à la réconciliation des chrétiens d'Orient et d'Occident.

16. *Discipline particulière des Orientaux.* En outre, depuis les origines les Eglises d'Orient ont suivi une discipline propre, instituée par les saints Pères et des conciles, même œcuméniques. Comme il n'est pas du tout contraire à l'unité de l'Eglise qu'il y ait diversité de manières et de coutumes et que, bien plutôt, une telle diversité ajoute même à sa beauté et lui donne une aide précieuse dans l'accomplissement de sa mission, ainsi qu'il vient d'être rappelé, le saint Concile, pour enlever tout doute à ce sujet, déclare que les Eglises d'Orient, tout en se gardant d'oublier la nécessaire unité de l'Eglise en sa totalité, ont la faculté de se régir selon leurs disciplines propres parce que plus conformes au caractère de leurs fidèles et plus aptes à promouvoir le bien des âmes. L'observance parfaite de ce principe traditionnel — qui, à vrai dire, n'a pas toujours été respectée — est l'une des conditions préalables absolument nécessaires pour rétablir l'union.

17. *Caractère particulier des Orientaux en matière doctrinale.* Ce qui a été dit plus haut d'une légitime diversité, on juge bon de le déclarer aussi en ce qui concerne la formulation théologique de la doctrine. Effectivement, dans l'effort d'approfondissement de la vérité révélée, l'Orient et l'Occident ont employé des méthodes et des procédés de pensée divers pour connaître et confesser les choses divines. Il n'est donc pas étonnant que certains aspects du mystère révélé aient été parfois mieux saisis et mieux mis en lumière par l'un que par l'autre, si bien que ces diverses formulations théologiques doivent être souvent considérées comme plus complémentaires qu'opposées. Quant aux traditions authentiques des Orientaux, on doit le reconnaître, elles sont enracinées de façon excellente dans la Sainte Ecriture ; développées et exprimées dans la vie liturgique, elles se nourrissent de la tradition vivante des apôtres, des écrits des Pères et des auteurs spirituels orientaux; elles portent à une juste façon de vivre, bien plus à la pleine contemplation de la vérité chrétienne.

Rendant grâce à Dieu de ce que beaucoup d'Orientaux, fils de l'Eglise catholique, qui gardent ce patrimoine et désirent en vivre plus purement et pleinement, vivent déjà en pleine communion avec ceux de leurs frères qui gardent la tradition occidentale, le saint Concile déclare que tout ce patrimoine spirituel et liturgique, disciplinaire et théologique, dans ses diverses traditions, appartient à la pleine catholicité et apostolicité de l'Eglise.

18. *Conclusion.* Tout cela bien examiné, le saint Concile renouvelle ce qui a été déclaré par les conciles antérieurs ainsi que par les Pontifes romains : pour rétablir ou garder la communion ou l'unité, il ne faut « rien imposer qui ne soit nécessaire » (*Actes*, 15, 28). Il souhaite encore vivement que tous les efforts tendent dorénavant à réaliser peu à peu cette unité aux divers niveaux et dans les différentes formes de la vie de l'Eglise, surtout par la prière et le dialogue fraternel concernant la doctrine et les nécessités les plus urgentes du ministère pastoral de notre temps. Pareillement, il recommande aux pasteurs et aux fidèles de l'Eglise catholique de nouer des rela-

tions avec ceux qui ne sont plus en Orient, mais vivent loin de leur patrie, afin que se développe avec eux une fraternelle collaboration en esprit de charité et loin de tout sentiment de rivalité contentieuse. Si l'on s'applique à cette œuvre de toute son âme, le saint Concile nourrit l'espoir que, une fois abattu le mur qui sépare l'Eglise d'Orient de l'Eglise d'Occident, il n'y aura plus qu'une seule demeure, affermie sur la pierre angulaire, le Christ Jésus, qui des deux ne fera qu'un.

II. *Les Eglises et communautés ecclésiales séparées en Occident*

19. *Conditions spéciales de ces communautés.* Les Eglises et communautés ecclésiales qui, soit lors de la grande crise commencée en Occident à la fin du Moyen Age, soit plus tard, furent séparées du Siège apostolique romain, demeurent unies à l'Eglise catholique par une affinité et un rapport particulier, dus au fait que le peuple chrétien a longuement vécu dans la communion ecclésiastique au cours des siècles précédents.

Etant donné que ces Eglises et communautés ecclésiales, en raison de leur diversité d'origine, de doctrine et de vie spirituelle, se distinguent notablement, non seulement de nous-mêmes, mais encore les unes des autres, il est très difficile de les bien définir et nous ne nous proposons pas de le faire ici.

Bien que le mouvement œcuménique et le désir de paix avec l'Eglise catholique n'aient pas encore prévalu partout, nous avons l'espoir, néanmoins, que chez tous se développera peu à peu le sens œcuménique et l'estime mutuelle.

Cependant il faut reconnaître qu'entre ces Eglises et communautés (d'une part) et l'Eglise catholique (d'autre part), il y a des divergences de grand poids, non seulement de caractère historique, sociologique, psychologique et culturel, mais surtout quant à l'interprétation de la vérité révélée. Pour rendre plus facile l'instauration du dialogue œcuménique malgré ces divergences, nous voulons souligner certains points qui peuvent et doivent servir de base et de stimulant à ce dialogue.

20. *Le Christ confessé dans la foi.* Nous avons surtout en vue les chrétiens qui confessent ouvertement Jésus-Christ

comme Dieu et Seigneur, unique médiateur entre Dieu et les hommes pour la gloire du Dieu unique, Père, Fils et Saint-Esprit. Certes, nous savons qu'elles ne sont pas minimes les divergences d'avec la doctrine de l'Eglise catholique, au sujet même du Christ, Verbe incarné, et de l'œuvre rédemptrice, et, partant, au sujet du mystère et du ministère de l'Eglise ainsi que du rôle de Marie dans l'œuvre du salut. Ce nous est une joie cependant de voir nos frères séparés regarder au Christ comme à la source et au centre de la communion ecclésiale. C'est saisis par le désir d'union avec le Christ qu'ils sont poussés de plus en plus à chercher l'unité et à rendre partout témoignage de leur foi parmi les peuples.

21. *Etude de l'Ecriture.* L'amour et la vénération — le culte presque — de nos frères envers la Sainte Ecriture les portent à l'étude constante et diligente du texte sacré : l'Evangile « est, en effet, la force de Dieu opérant le salut pour tout croyant, le Juif d'abord, et puis le Grec » (*Rom.,* 1, 16).

Invoquant l'Esprit Saint, c'est dans les Ecritures mêmes qu'ils cherchent Dieu comme celui qui leur parle par le Christ qu'ont annoncé les prophètes, Verbe incarné pour nous. Ils y contemplent la vie du Christ et ce que le divin Maître a enseigné et fait pour le salut des hommes, principalement les mystères de sa mort et de sa résurrection.

Mais lorsque ces chrétiens séparés affirment l'autorité divine des saints Livres, c'est avec une opinion différente de la nôtre — et différente aussi entre eux — quant à la relation entre l'Ecriture et l'Eglise. Dans celle-ci, selon la foi catholique, le magistère authentique occupe une place particulière pour l'explication et la prédication de la Parole de Dieu écrite.

Dans le dialogue lui-même, les paroles divines sont néanmoins entre les mains puissantes de Dieu des instruments insignes pour parvenir à l'unité que le Sauveur offre à tous les hommes.

22. *La vie sacramentelle.* Par le sacrement de baptême, chaque fois qu'il est conféré comme il convient selon l'institution du Seigneur et reçu avec les dispositions intérieures

requises, l'homme est vraiment incorporé au Christ crucifié et glorifié ; il est réengendré à la participation de la vie divine, selon le mot de l'Apôtre : « Ensevelis avec lui lors du baptême, vous êtes ressuscités avec lui parce que vous avez cru en la force de Dieu qui l'a ressuscité des morts » (*Col.*, 2, 12). Le baptême est donc un puissant lien sacramentel d'unité entre tous ceux qui ont été régénérés par lui.

Cependant le baptême n'est, en soi, qu'un commencement et un point de départ, en tension qu'il est, par tout lui-même, vers l'acquisition de la plénitude de la vie dans le Christ. C'est pourquoi il est ordonné à la profession plénière de la foi, à l'intégration totale dans l'institution du salut, telle que le Christ l'a voulue, enfin à l'insertion totale dans la communion eucharistique.

Bien qu'elles n'aient pas avec nous la pleine unité découlant du baptême et bien qu'en raison surtout de l'absence du sacrement de l'Ordre nous croyions qu'elles n'ont pas conservé toute la réalité propre du mystère eucharistique, cependant, lorsqu'elles célèbrent à la Sainte Cène le mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur, les communautés ecclésiales séparées de nous professent que la vie trouve son expression dans la communion au Christ et elles attendent son retour glorieux. Il importe donc que fasse l'objet du dialogue la doctrine sur la Cène du Seigneur, sur les autres sacrements, sur le culte et les ministères de l'Eglise.

23. *La vie dans le Christ.* La vie chrétienne de ces frères se nourrit de la foi au Christ ; elle bénéficie de la grâce du baptême et de l'audition de la Parole de Dieu. Elle se manifeste dans la prière privée, la méditation biblique, la vie de famille chrétienne, le culte de la communauté rassemblée pour la louange de Dieu. Au demeurant, leur culte comporte plus d'une fois des éléments remarquables de l'antique liturgie commune.

La foi au Christ produit des fruits de louange et d'action de grâce pour les bienfaits reçus de Dieu ; à quoi s'ajoutent un sens aigu de la justice et une sincère charité à l'égard du prochain. Cette foi agissante a même suscité nombre d'œuvres

visant au soulagement de la misère spirituelle et corporelle, à l'éducation de la jeunesse, à l'amélioration des conditions sociales de vie, à l'établissement partout d'une paix stable.

Même si parmi les chrétiens beaucoup n'entendent pas de la même manière que les catholiques l'Evangile dans les questions morales et n'admettent pas les mêmes solutions des problèmes si difficiles de la société contemporaine, néanmoins ils veulent, comme nous, s'attacher à la Parole du Christ comme à la source de la force chrétienne et obéir au précepte apostolique : « Quoi que vous puissiez dire ou faire, que ce soit toujours au nom du Seigneur Jésus, rendant par lui grâces au Dieu Père » (*Col.*, 3, 17). C'est ici que le dialogue œcuménique sur l'application morale de l'Evangile peut commencer.

24. *Conclusion.* Ayant ainsi brièvement exposé les conditions d'exercice de l'action œcuménique et indiqué les principes qui doivent la diriger, nous tournons avec confiance nos regards vers l'avenir. Le saint Concile exhorte les fidèles à s'abstenir de toute légèreté, de tout zèle imprudent qui pourraient nuire au progrès de l'Unité. Leur activité œcuménique ne peut être, en effet, que pleinement et sincèrement catholique, c'est-à-dire fidèle à la vérité reçue des Apôtres et des Pères et conforme à la foi que l'Eglise catholique a toujours professée, toute tendue vers cette plénitude que le Seigneur veut que son Corps acquière au cours des siècles.

Ce saint Concile souhaite ardemment que les entreprises des enfants de l'Eglise catholique progressent en union avec celles de leurs frères séparés, sans mettre aucun obstacle aux voies de la Providence et sans préjuger des impulsions futures de l'Esprit Saint. Au surplus, il déclare avoir conscience que ce projet sacré : la réconciliation de tous les chrétiens dans l'unité de l'Eglise du Christ, une et unique, dépasse les forces et les capacités humaines. C'est pourquoi il met tout son espoir dans la prière du Christ pour l'Eglise, dans l'amour du Père à notre égard et dans la puissance du Saint-Esprit : « L'espérance ne déçoit pas : car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné » (*Rom.*, 5, 5).

Un point de départ

1. Petite histoire du texte

La promulgation de ce décret au terme de la troisième session, le 21 novembre 1964, constitue déjà en soi un acte conciliaire. Mais son importance et sa portée doivent être évaluées en fonction de sa genèse et des difficultés que, du commencement à la fin de l'élaboration, et jusqu'à la veille de l'ultime vote, eut à vaincre le Secrétariat pour l'Union des Chrétiens chargé dès 1962 de sa préparation. Seule la publication des archives du Secrétariat permettra peut-être un jour de connaître en détail l'histoire de ce texte. Il est cependant possible dès à présent d'en fixer sommairement les étapes au cours des trois premières sessions ; cela est nécessaire d'abord pour situer ce document à la place qui lui revient dans l'ensemble des travaux du Concile, pour en comprendre les mérites et la valeur incontestables, en tant que témoignage de l'ouverture œcuménique de l'Eglise catholique en ce moment de son histoire, et pour exprimer enfin à son sujet, du point de vue réformé, un certain nombre de réserves ou d'interrogations.

A l'ouverture du Concile, en octobre 1962, aucun schéma préparatoire traitant directement de l'œcuménisme n'était prévu à l'ordre du jour. Par contre, la Commission théologique avait introduit dans son schéma *De Ecclesia* un XIe chapitre intitulé *De Œcumenismo* qui, sans aucune allusion à l'existence et à la mission du Secrétariat, se bornait à réaffirmer les positions tenues sur le problème de l'unité dans les diverses Encycliques de Pie IX à Pie XII et par l'Instruction du Saint-Office *Ecclesia catholica* du 20 décembre 1949. D'autre part, la Congrégation orientale avait de son côté préparé un autre schéma intitulé *De unitate Ecclesiae.* En dépit de ce titre, il ne concernait que les rapports des Eglises orthodoxes avec le Siège romain, envisagés uniquement sous

l'angle des moyens à mettre en œuvre pour amener ces Eglises à reconnaître l'autorité de ce dernier ! Il fut pourtant assez souvent question d'œcuménisme au cours de cette première session ; dès la discussion du schéma sur la Liturgie, le cardinal Bea demandait que le Préambule substituât à l'expression « frères séparés » celle de « tous ceux qui croient au Christ ». Et surtout, lors du débat sur le schéma *Des sources de la Révélation,* Mgr de Smedt, parlant au nom du Secrétariat, donnait du « dialogue œcuménique » une définition qui eut un grand retentissement et demandait, au nom même des exigences de ce dialogue, que fût rejeté le schéma en question ; il révélait en outre que ce schéma avait été rédigé par la Commission théologique sans tenir compte des intentions œcuméniques du Concile et après refus réitéré de toute collaboration avec le Secrétariat. Cette intervention influença certainement le fameux vote du 21 novembre 1962 à la suite duquel le Pape Jean XXIII décida de confier la révision du schéma *De Fontibus* à une nouvelle commission co-présidée par les cardinaux Ottaviani et Bea et comptant aux côtés de membres de la Commission théologique des membres du Secrétariat lui-même. Celui-ci d'ailleurs avait été, le 22 octobre, assimilé à une commission conciliaire, c'est-à-dire habilité à produire des amendements, à participer aux travaux des commissions, ou à rédiger des schémas à soumettre au Concile. C'est sans doute en vertu de cette décision de principe, qui accréditait le Secrétariat et lui donnait valeur de commission conciliaire, qu'à la suite du débat général sur le *De Ecclesia* comme après la discussion sur le *De Unitate,* le Concile adopta la proposition de confier au dit Secrétariat la rédaction d'un schéma sur *l'œcuménisme* dans lequel seraient refondus et incorporés, outre le texte sur les Eglises orientales (orthodoxes), la substance du chapitre XI du traité *De l'Eglise.*

Dès la fin de la première session, la voie était donc ouverte pour la rédaction, par une commission compétente, d'un texte traitant au fond le problème de l'œcuménisme.

Un premier résultat du travail du Secrétariat fut présenté à la fin seulement de la deuxième session. Ce travail s'était

révélé, entre les deux sessions, hérissé de difficultés. Il s'agissait tout d'abord de refondre et d'harmoniser des textes dont le moins qu'on puisse dire était qu'ils ne reflétaient en aucune manière les vues du Secrétariat lui-même. De plus, il apparaissait que rien de sérieux ne pouvait être dit du Mouvement œcuménique, des rapports de l'Eglise romaine et des autres confessions, et de l'établissement avec elles d'un authentique dialogue, sans traiter de *La liberté religieuse,* ni sans élaborer un certain nombre de principes de base à partir desquels pourrait être envisagée une participation de l'Eglise catholique à ce dialogue. Enfin, plus d'une intervention antérieure l'avait indiqué, et Jean XXIII l'avait explicitement demandé, il revenait au Secrétariat et à son président le cardinal Bea, d'élaborer un projet de déclaration sur le problème juif envisagé essentiellement sous son aspect religieux et dans l'esprit d'ouverture au dialogue, aussi bien avec les chrétiens qu'avec les non chrétiens. On put craindre d'ailleurs un moment que cette perspective vienne obscurcir et même oblitérer et noyer dans l'équivoque les objectifs propres du Secrétariat « pour l'union des *chrétiens* »... Tout cela créait assurément autour du thème général *de l'œcuménisme* un certain climat d'incertitude et d'appréhension. Celles-ci se trouvaient d'ailleurs justifiées, et les conversations des observateurs avec les théologiens et les évêques le confirmaient souvent, d'abord parce qu'il apparaissait que l'ensemble du corps épiscopal était généralement mal préparé à envisager avec compétence les données historiques et contemporaines du problème œcuménique, soit par simple ignorance, soit par réflexe de défense contre ce qui semblait aux yeux de beaucoup une mode ou une innovation hasardeuse voire dangereuse. En outre l'attention générale au cours de la deuxième session se concentra sur les débats difficiles d'ecclésiologie interne à propos du nouveau schéma sur l'Eglise, et principalement sur la collégialité de l'épiscopat. La tension manifestée pendant la plus grande partie de la session préparait mal l'assemblée conciliaire à une étude attentive et sereine d'un sujet aussi complexe et aussi neuf que celui de l'œcuménisme. Le projet d'ensemble présenté dix jours seulement avant la fin de la session par

trois rapports distincts, comprenait : 1) trois chapitres intitulés *Principes de l'œcuménisme catholique* (rapporteur Monseigneur J. Martin) ; 2) un chapitre IV : *Des religions non chrétiennes et principalement des Juifs* (rapporteur Cardinal Bea) ; 3) un chapitre V : *De la liberté religieuse* (rapporteur Monseigneur de Smedt). La discussion générale révéla aussitôt qu'il convenait de disjoindre ces deux derniers textes, d'ailleurs imprimés dans un fascicule séparé, des trois premiers chapitres traitant de l'œcuménisme proprement dit. Après quelques jours de discussion assez médiocre, seuls ces trois chapitres firent l'objet d'un vote de prise en considération « *in genere* ». Le résultat très positif de ce vote (1 966 placet, 86 non placet) fut d'ailleurs une surprise pour le Secrétariat lui-même et les observateurs ! Par contre le renvoi, « faute de temps », à la troisième session d'un vote de principe sur la Liberté religieuse et sur les Juifs n'abusa personne, lorsqu'on sut les retards apportés par les services administratifs du Concile à l'impression et à la distribution des textes !

Néanmoins il ne faisait plus de doute, à l'ouverture de la troisième session, que les trois chapitres du *De Œcumenismo,* révisés et sensiblement améliorés grâce aux nombreux amendements envoyés par les évêques, recueilleraient un large assentiment. En fait les résultats des votes successifs sur chacun des chapitres dépassèrent les espérances du Secrétariat. Il apparaissait avec évidence que l'ensemble des Pères approuvait le travail du Secrétariat et que seule une infime minorité dans le Concile s'opposait de façon irréductible à l'ouverture œcuménique du catholicisme. Est-ce à dire que la totalité des évêques ayant voté les textes professent en matière d'œcuménisme des vues identiques ? Il serait téméraire et sûrement peu conforme à la réalité de le prétendre. On trouverait en effet, jusqu'à l'intérieur de chaque conférence épiscopale, des façons très diverses de comprendre les principes de base, et surtout d'envisager les applications concrètes au sein même de l'Eglise catholique, « des secours, des orientations et des moyens » qui permettront (aux fidèles) de prendre part à la tâche œcuménique. Il conviendra à cet égard de suivre dans

un proche avenir le développement des directives qui seront données à partir du Directoire d'application du Décret conciliaire. Que l'on doive s'attendre ici ou là à des restrictions ou à des réserves, voire à des mises en veilleuse sur tel ou tel point pourtant consigné dans le texte, c'est sans doute ce qu'autorise à redouter le dernier épisode de l'histoire rédactionnelle du schéma qui, alors même qu'il avait été particulièrement adopté par le Concile, a subi des retouches de dernière heure à la demande expresse de « l'autorité supérieure ».

Le 19 novembre (en même temps que se déroulait la séance dramatique au sujet du schéma sur la Liberté religieuse) le Secrétariat général du Concile annonçait en effet que dix-neuf « *modi* » — dont le texte polycopié fut distribué aux évêques — devaient être introduits dans le texte avant sa promulgation officielle. La raison invoquée était la nécessité de « clarifier » certaines expressions... En fait il s'agissait d'autre chose : obtenir le ralliement final des irréductibles et, si possible, un vote unanime en exigeant du Secrétariat pour l'unité quelques retouches, dont certaines étaient de pure forme, mais dont quelques-unes cependant remaniaient dans un sens restrictif les phrases relatives notamment à la foi des communautés protestantes. Du même coup, en imposant sans discussion, tant à la Commission responsable du texte qu'au Concile qui l'avait approuvé, des modifications, si minimes soient-elles, l'autorité pontificale s'affirmait ainsi à la fois indépendante du Concile et supérieure à lui. C'est bien, semble-t-il, cette dernière intention qu'il convient de déceler derrière une « initiative » de dernière heure qui, ainsi que d'autres, a eu ses instigateurs. On comprend bien, dans le contexte général du Concile, que dans l'entourage du Pape on se soit efforcé, en mettant en jeu le pouvoir discrétionnaire du primat pontifical, d'obtenir au profit de la tendance minoritaire une concession représentant une apparence de victoire.

Pourquoi le Secrétariat du cardinal Bea s'est-il incliné en consentant aux dix-neuf « *modi* » ? On peut penser (surtout quand on sait qu'en réalité cinquante-six avaient été demandés) que ce fut précisément pour éviter que cette apparente victoire

n'en devînt une réelle. En effet, à quarante-huit heures de la clôture de la session, une nouvelle discussion en Commission eût à coup sûr compromis, sinon empêché pratiquement la promulgation du Décret, ce qu'espéraient secrètement ses adversaires ! Il valait donc mieux laisser à ces derniers la responsabilité devant l'histoire du triste effet de leur tentative.

Au demeurant d'ailleurs, il faut reconnaître que les fameux « *modi* » introduits dans le texte, s'ils en altèrent légèrement deux ou trois passages, en fait ne changent rien à la substance même et à l'esprit général d'un Document qui garde toute sa valeur, étant rédigé non pas à l'intention des chrétiens non romains, mais à l'usage des catholiques eux-mêmes. Il suffit pour s'en convaincre d'examiner le plus important de ces amendements, celui du chapitre III (§ 21).

Le texte primitivement voté par le Concile disait : « Invoquant l'Esprit Saint[1], c'est dans les Ecritures mêmes qu'ils *trouvent* Dieu *leur parlant lui-même* dans le Christ ».

Le texte définitivement promulgué porte : « Invoquant l'Esprit Saint, c'est dans les Ecritures mêmes qu'ils *cherchent* Dieu *comme celui qui leur parle* dans le Christ ».

Cette traduction (selon la version française officielle) rend correctement, semble-t-il, le latin « *quasi sibi loquentem* » qu'une traduction rapide avait sur le moment rendu par « comme s'il leur parlait » (au conditionnel), alors que le texte comporte un participe présent. Il reste que l'introduction de « *quasi* » a un sens restrictif, de même que la substitution de « chercher » à « trouver » tend à atténuer la portée du texte.

Sans doute, comme l'a fait remarquer Oscar Cullmann à Rome même, il est probable qu'il n'y aurait rien à redire à la deuxième rédaction si elle n'avait pas précisément pour but de modifier celle qui existait en premier lieu et dont on avait connaissance. Et c'est cela en effet, beaucoup plus que le

---

1. Le texte primitivement voté portait : « Mus par l'Esprit-Saint ». Il a donc été atténué sur ce point aussi (*N. D. L. R.*).

contenu même des corrections, qui est révélateur d'une volonté de minimiser la portée du texte, comme s'il risquait de passer dans certains milieux et pour certains esprits, pour trop révolutionnaire, en tout cas trop positif dans la présentation des Eglises issues de la Réforme.

C'est donc le texte, tel qu'il est définitivement promulgué, dont il s'agit maintenant de dégager les lignes essentielles pour en souligner le caractère hardiment nouveau quant à son inspiration et son contenu. Les réserves qu'il y a lieu de faire ne portent d'ailleurs pas sur les passages corrigés, ni sur la manière dont sont présentées les confessions non romaines ; elles concernent avant tout la façon dont l'Eglise romaine se présente elle-même, comme interlocutrice dans le dialogue ; car c'est là l'intention fondamentale de ce Décret.

2. *Aspects positifs à relever*

En attendant une analyse détaillée de ce texte, dont il faudrait citer et commenter de nombreux paragraphes, une lecture d'ensemble permet de relever un certain nombre de traits caractéristiques des positions nouvelles qu'entend désormais tenir l'Eglise romaine.

a) Et d'abord il faut préciser que l'intention dominante du Décret n'est pas de donner une définition dogmatique et *a priori* de l'œcuménisme du point de vue catholique, mais de situer l'Eglise catholique elle-même par rapport à l'existence du Mouvement œcuménique reconnu *de facto* comme un « signe des temps ». Il ne s'agit plus pour Rome de considérer les chrétiens séparés en tant qu'individus, mais de prendre au sérieux l'existence des Eglises et communautés séparées, au sein desquelles l'Evangile est annoncé, dans lesquelles des chrétiens « justifiés par la foi au Christ » vivent de cette foi, « invoquent le Dieu Trinité et confessent Jésus comme Sauveur et Seigneur ».

Bien plus, c'est dans ces Eglises et communautés qu'a pris naissance le Mouvement œcuménique. Il s'agit donc pour

l'Eglise romaine, qui « salue ce mouvement avec joie », de dire comment elle entend participer à ce mouvement, sans rien renier ni atténuer de sa conviction d'être la « seule Eglise catholique par laquelle peut s'obtenir toute la plénitude des moyens de salut ». A partir de là elle énonce les principes et les conditions pratiques selon lesquels ses fidèles peuvent et doivent s'y engager.

b) La partie doctrinale qui énonce la conception catholique de l'unité de l'Eglise est construite en suivant le déroulement de l'histoire du Salut dans le Nouveau Testament depuis l'incarnation jusqu'à la Pentecôte ; si elle s'achève — comme il fallait s'y attendre — par l'affirmation de la continuité de la succession apostolique dans le collège épiscopal sous l'autorité du Successeur de Pierre, elle donne une large place à la doctrine du Saint-Esprit et à la perspective eschatologique, ce qui accentue l'aspect dynamique de la vie et de la mission de l'Eglise comme « peuple de Dieu » en marche vers le Royaume.

c) La mention des scissions et des divisions historiques, par lesquelles « des communautés considérables furent séparées de la pleine communion de l'Eglise catholique parfois par la faute des personnes de l'une et de l'autre parties », ne s'accompagne d'aucun reproche, d'aucune condamnation. Non seulement les membres de ces communautés ont droit à la charité et au respect des catholiques, mais encore ils doivent être « reconnus et aimés comme des frères dans le Seigneur ». Bien plus, les Eglises et communautés issues des schismes, bien que « victimes de déficiences »... « ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ en effet ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut ».

d) Tout en affirmant que la plénitude de catholicité et d'unité ne peut être réalisée que dans l'Eglise catholique romaine, le Décret précise d'une part « qu'il est nécessaire que les catholiques reconnaissent... les valeurs réellement chrétiennes qui ont leur source au commun patrimoine et qui se

trouvent chez nos frères séparés », et d'autre part que « les divisions entre chrétiens empêchent l'Eglise (catholique) de réaliser la plénitude de catholicité qui lui est propre. Bien plus, même pour l'Eglise il est plus difficile dans ces conditions d'exprimer, sous tous ses aspects, la plénitude de catholicité dans la réalité même de sa vie ».

Ces quelques citations suffisent à souligner, quelles que soient les réserves qu'appelle leur contexte, l'effort évident tenté par ce Décret pour présenter la doctrine catholique de l'unité dans des termes qui non seulement n'offensent pas les non-catholiques, mais encore dépassent les positions antérieures tenues à l'égard du « retour au bercail » auquel se trouve substituée la perspective de la « restauration » ou de la recomposition de l'unité du Corps du Christ en plénitude par « une pénétration toujours plus parfaite du mystère du Christ et de l'Eglise ».

e) Cet effort s'inscrit au chapitre II dans une série de recommandations adressées aux catholiques, énumérant les conditions et les exigences pour l'Eglise catholique elle-même d'une vraie participation à la tâche œcuménique.

Or la première de ces conditions est celle du « renouveau de l'Eglise » par « une fidélité grandissante à sa vocation », ce qui implique une « réforme permanente » à laquelle le Christ appelle sans cesse son Eglise. Il est précisé que cette réforme porte sur « les mœurs, la discipline ecclésiastique et l'énoncé de la doctrine », et qu'elle doit se poursuivre sous la forme « du mouvement biblique et liturgique, de la prédication de la Parole de Dieu, de la catéchèse, de l'apostolat des laïcs, etc. ».

Suivent des prescriptions concernant l'œcuménisme spirituel (pratique de la charité, de la conversion du cœur, de l'humilité), la prière en commun pour l'unité, et enfin le dialogue théologique qui exige de ceux qui y participent une solide formation doctrinale et historique et une connaissance objective des doctrines et de la vie spirituelle et ecclésiale des non-catholiques, surtout de la part des prêtres ; d'où la nécessité de donner à l'enseignement des séminaires une dimension œcuménique.

Il faut comparer ce texte de 1964 avec les documents qui, au cours des dernières décennies, avaient défini la position catholique, depuis l'Encyclique *Mortalium animos* jusqu'au Monitum de 1949, pour mesurer le chemin parcouru aussi bien dans le domaine de la réflexion théologique que dans celui des comportements pratiques à l'égard des confessions chrétiennes non romaines considérées sous leur aspect positif, leur caractère spécifiquement chrétien, et non plus de façon négative. Il y a là, dans l'histoire de l'Eglise catholique elle-même, un événement que les Eglises de la Réforme en particulier doivent bien considérer elles aussi comme un « signe des temps ».

3. Nos réserves

Mais le discernement nécessaire à l'interprétation de ce « signe » ne doit pas en dissimuler le caractère relatif, ni perdre de vue l'ambiguïté inévitable qu'il ne cesse de porter en lui — comme tous les signes — du fait même qu'il s'inscrit au cœur même d'une réflexion et d'une démarche qui est celle de la catholicité romaine elle-même.

Se voulant délibérément ouverte à un dialogue, l'Eglise catholique ne cesse pas pour autant d'être « romaine ». Il serait naïf de penser qu'il peut en être autrement ! Aussi n'est-il pas surprenant que le Décret sur l'Œcuménisme, qu'il faut lire et interpréter en relation avec la Constitution *De l'Eglise*, laisse apparaître la perspective « romano-centrique » que Rome ne saurait abandonner sans se renier elle-même.

Dès lors, à partir du moment où l'Eglise de Rome revendique pour elle et elle seule le privilège d'être en droit et en fait, dans sa constitution historique et dans l'exercice même de son institution sacramentelle et juridique, l'unique et authentique héritière de la sainte Eglise apostolique et catholique, il est inévitable que toute sa conception de l'œcuménisme, y compris la mise en œuvre du dialogue, la pratique spirituelle de la charité et du respect des autres « églises », aille dans le sens d'une restauration ou d'une recomposition de l'unité autour du centre prédestiné de Rome. C'est précisément cette

perspective qui fait problème pour toutes les autres confessions chrétiennes et les amène à poser à propos du Décret les questions suivantes :

a) N'est-ce pas confondre « catholicité » et « romanité » que d'évaluer les Eglises et communautés séparées en fonction de ce qu'elles ont « gardé » ou « conservé » de valeurs catholiques romaines, et donc *par comparaison* avec elles, au lieu de les considérer à partir de leur participation à l'unique mystère du dessein de Dieu révélé et accompli en Jésus-Christ ?

b) La conception catholique du « dialogue » est-elle vraiment respectueuse de toutes les exigences de celui-ci qui, à son stade le plus critique, doit nécessairement conduire les interlocuteurs à une *mise en question réciproque ?* Comment et jusqu'à quel point l'Eglise de Rome est-elle prête à admettre cette réciprocité ? Mettant en question des « déficiences » des autres Eglises par rapport à sa propre « plénitude de catholicité » est-elle prête à se laisser mettre en cause quant à la nature et au contenu de cette plénitude ?

c) Cette dernière question amène enfin celle-ci : selon *quels critères* et *quelle norme* l'Eglise romaine entend-elle sa propre « rénovation interne », la mise en état de « réforme permanente » dont elle fait la condition première de l'entreprise œcuménique ? En particulier la réforme des « énoncés doctrinaux » est-elle séparable d'une révision de la doctrine elle-même saisie dans ces énoncés antérieurs ?

Des réponses à ces questions qui restent ouvertes dépendent le progrès et en même temps la vérité du dialogue engagé.

Enfin, il ne faut pas perdre de vue que ce Décret marque moins un point d'arrivée qu'un point de départ. C'est par la manière dont il sera, dans les années à venir, compris et appliqué qu'il pourra être apprécié pour ce qu'il veut être, en définitive, dans l'intention de ses rédacteurs : une pierre d'attente sur laquelle il s'agit de construire.

Hébert ROUX

Un acte décisif

Le texte voté par le Concile nous paraît d'une importance capitale. Malgré les réserves que nous serons appelé à préciser, nous devons d'abord souligner qu'en adoptant ce décret, l'Eglise catholique romaine a accompli un acte décisif. Le progrès des esprits qui s'est produit pendant la durée du Concile, et même par rapport au texte présenté lors de la deuxième session, est manifeste. Il ne s'agit plus de définir un œcuménisme propre à l'Eglise catholique. Dès l'article premier, le décret reconnaît l'existence du *Mouvement œcuménique,* né chez les frères « désunis de nous » (on a évité le mot « séparé »), sous l'action du Saint-Esprit ; il reconnaît qu'à ce Mouvement prennent part des « chrétiens réunis en communautés, dans lesquelles ils ont entendu l'Evangile et qu'ils appellent leur Eglise et l'Eglise de Dieu », « qui aspirent à une Eglise de Dieu, une et visible, vraiment universelle ». C'est pourquoi le Concile, par ce décret, veut aider les catholiques à répondre à cet appel de Dieu. Ainsi, l'Eglise catholique romaine s'engage dans l'œcuménisme et invite ses fidèles à y prendre une part active.

Le chapitre I a pour but de mettre en lumière « les principes catholiques de l'œcuménisme », tant sur le plan doctrinal que sur le plan pastoral.

Sur le plan doctrinal, il est assez remarquable que les deux premiers alinéas soient profondément évangéliques, basés sur des textes explicites de l'Ecriture sainte ; ils retracent l'œuvre rédemptrice du Christ et l'action du Saint-Esprit ; Jésus-Christ y est déclaré être « le principe de l'unité de l'Eglise », tandis que le Saint-Esprit réalise la communion des fidèles et les unit tous dans le Christ.

Mais le décret poursuit en réaffirmant la doctrine catholique habituelle, tout en l'unissant à un désir d'œcuménisme. C'est ainsi que, si les schismes et dissensions ont consisté à se séparer de l'unique Eglise, ce fut « parfois par la faute

des personnes de l'une et l'autre parties ». Si c'est à l'Eglise catholique qu'appartient la plénitude des dons du Christ, c'est une plénitude « de droit » : « Beaucoup des éléments par lesquels l'Eglise se construit et est vivifiée peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Eglise catholique » : la Parole de Dieu écrite est citée, ici, en premier lieu. De même, si des communautés sont séparées de la pleine communion de l'Eglise, elles se trouvent avec elle dans une certaine communion à cause de leur foi au Christ et de la réception valide du baptême : « Justifiés par la foi, incorporés au Christ, ils portent à juste titre le nom de chrétiens et les fils de l'Eglise catholique les reconnaissent à bon droit comme des frères dans le Seigneur ».

En ce qui concerne l'unité, « il faut que soient pleinement incorporés (au seul Corps du Christ qui est la seule Eglise catholique) tous ceux qui, d'une certaine façon, appartiennent déjà au peuple de Dieu ».

Tous ces passages appellent les remarques suivantes : le Concile a pleinement maintenu les exigences de la doctrine catholique habituelle ; mais, dans son désir d'œcuménisme, il a reconnu des faits qui caractérisent la situation actuelle et que le Mouvement œcuménique a mis en pleine lumière ; il n'a pas cherché à définir dogmatiquement ce que sont les autres Eglises (le mot latin employé : communion est plus fort que sa traduction : communauté), il a évité l'expression de « retour », il n'a pas souscrit à la vision de cercles concentriques plus ou moins éloignés du centre que serait Rome (vision qui se trouve dans l'encyclique *Ecclesiam suam*), ni d'ailleurs ne l'a rejetée. Le long article 4, où se trouve définie l'attitude œcuménique des catholiques, avec une très grande ouverture, reste cependant tributaire d'un reste de cet esprit de « retour » : Dans l'action œcuménique, les fidèles de l'Eglise catholique... se montreront pleins de *sollicitude* pour leurs frères séparés » : il est bien rare que la sollicitude n'entraîne pas quelque condescendance[1]...

1. Bien que le mot latin *solliciti* soit moins orienté dans ce sens.

Et la déclaration que « les frères séparés ne *jouissent* pas de l'unité » laisse supposer que les catholiques en jouissent... Où est la souffrance de nos divisions ?

Le chapitre II envisage l'exercice de l'œcuménisme ; d'emblée celui-ci est envisagé, non comme une activité particulière, réservée à des spécialistes, mais comme un des aspects de la vie de l'Eglise et concerne donc toute l'Eglise. On aimerait que tous les protestants reconnaissent pleinement cette vérité.

L'ordre du chapitre est très significatif : l'exercice de l'œcuménisme exige d'abord une rénovation de l'Eglise, une conversion du cœur et la prière en commun (« l'œcuménisme spirituel »), avant de s'engager dans une connaissance réciproque fraternelle, une formation œcuménique, la manière d'exprimer et d'exposer la doctrine, la collaboration dans le domaine social. « *Il n'y a pas de véritable œcuménisme sans conversion intérieure* » : abnégation, renoncement à soi-même, humilité, demande de pardon, générosité, libre effusion de charité, sont résumés dans cette exigence : « Vivre plus purement de l'Evangile ». Il y a là une note qui retentit avec clarté et qui doit s'épanouir dans le dialogue œcuménique. Pourquoi faut-il que ce chapitre, admirable dans ce qu'il dit, laisse cependant une impression mélangée ? Il nous semble qu'il passe sous silence une condition essentielle du dialogue : *la réciprocité*. Bien que ces lignes soient adressées aux catholiques dans un but pastoral, ne fallait-il pas faire sentir que tout dialogue entraîne une « mise en question » des deux parties ? Pour dialoguer, il ne suffit pas de parler avec amour et tact, mais il faut aussi écouter. On peut se demander si la vision traditionnelle du catholicisme ne l'emporte pas sur le désir d'œcuménisme.

Le chapitre III consiste à offrir aux catholiques un certain nombre de considérations particulières relatives, d'une part aux Eglises orientales (c'est-à-dire orthodoxes), d'autre part aux « Eglises et communautés ecclésiales séparées en Occident ». Les considérations relatives aux Eglises

d'Orient consistent essentiellement à reconnaître les valeurs liturgiques et spirituelles de ces Eglises et à affirmer la validité des diversités culturelles au sein d'une même Eglise. Prétendant qu'à l'origine « le Siège romain usait de son autorité d'un commun accord », ces alinéas passent sous silence les profondes divergences doctrinales entre catholiques et orthodoxes et donnent l'impression pénible qu'on vante les richesses spirituelles de l'Orient (à bon droit, certes) pour permettre de « réaliser peu à peu » l'unité sans rien mettre en question, c'est-à-dire sans prendre au sérieux les vraies questions que pose l'Orthodoxie aux autres Eglises.

En ce qui concerne les Eglises issues de la Réforme, le décret se refuse à les définir pour souligner « certains points qui peuvent et doivent servir de base et de point de départ au dialogue » : la foi au Christ, l'étude de l'Ecriture, la vie sacramentelle, la vie dans le Christ. Cette manière de procéder, plus concrète et vivante, laisse ouvertes des possibilités de progrès dans la connaissance mutuelle.

Il faut cependant parler ici d'un incident qui, dans l'atmosphère tendue des derniers jours de la session, a provoqué des interprétations diverses. Le texte proposé affirmait, au sujet des protestants, que « mus par le Saint-Esprit ils cherchent[1], dans les Ecritures, Dieu qui leur parle par le Christ ». Au dernier moment, à la demande expresse de « l'autorité supérieure », diverses modifications ont dû être insérées dans le texte, dont une visait cette phrase ; voici la traduction du Secrétariat pour l'Unité : « Invoquant le Saint-Esprit, c'est dans les Ecritures mêmes qu'ils cherchent Dieu *comme* celui qui leur parle dans le Christ ». Or, le mot « comme » traduit le latin *quasi* qui a été compris : « comme si » Dieu leur parlait ; et ce fut ressenti comme une offense par les protestants, comme inadmissible par

---

1. Le texte proposé portait en réalité : ils *trouvent* Dieu. Il a donc été atténué sur ce point aussi (*N. D. L. R.*)

beaucoup de catholiques ; mais, à tête reposée, on constate que le mode verbal employé exclut le sens « comme si » ; on peut traduire soit « comme », soit « en quelque manière » ; bien entendu, le sens de la modification est d'amoindrir la portée de la phrase première, mais sans en changer substantiellement le sens. Disons que *quasi* est un mot malheureux.

Dans l'ensemble, ce décret met en lumière deux réalités : le désir sincère de participer à la recherche de l'Unité ; le fait que la majorité des évêques commencent à entrevoir ce que pourrait être le dialogue œcuménique, sans en avoir encore fait une expérience vivante et sans en avoir découvert les exigences. Mais croire que ce Mouvement vient du Saint-Esprit, s'ouvrir à cette action divine, confesser que le Christ est le principe de l'unité de l'Eglise, n'est-ce pas s'ouvrir à une marche en avant ? Elle ne peut conduire, si elle se poursuit fidèlement, qu'à l'unité telle que Dieu la veut.

Henry BRUSTON

Un pas important

La promulgation du décret sur l'œcuménisme constitue un pas important dans les relations entre Eglises séparées. Alors que depuis l'annonce du concile on a toujours insisté sur le dialogue avec les frères séparés, alors que dans le monde entier de nouvelles relations ont eu lieu avec des chrétiens non romains, il est essentiel que l'Eglise catholique romaine expose dans un texte officiel sa pensée sur l'unité de l'Eglise et le mouvement œcuménique. Le texte témoigne du profond changement qui s'est produit dans l'attitude de l'Eglise catholique romaine en face des autres Eglises. Le décret est naturellement rédigé en fonction de l'ecclésiologie catholique romaine. Il ne laisse subsister aucun doute sur le fait que l'Eglise catholique romaine est la seule et unique Eglise de Jésus-Christ et que l'unité n'est possible et réalisable qu'en elle et avec elle. Mais il s'exprime en même temps d'une façon tout à fait nouvelle à l'égard des autres Eglises. On constate visiblement l'effort qui est fait pour surmonter l'éloignement séculaire et pour susciter une attitude de respect réciproque et de compréhension. Il atteste que le dialogue est significatif pour l'Eglise catholique romaine elle aussi. Il déclare que l'Eglise catholique romaine a besoin d'un renouveau. Il indique que certains aspects de l'Evangile ont été mis en valeur dans d'autres Eglises d'une manière qui n'a pas son correspondant dans l'Eglise catholique romaine. Il demande à tous les croyants de comprendre plus profondément les autres Eglises et d'apprendre de leur part quelque chose par le moyen du dialogue.

Mais après comme avant se pose la grande question du maintien d'un dialogue permanent entre l'Eglise catholique romaine et les autres Eglises. Le décret parle de dialogue et recommande le travail en commun avec les frères séparés. Mais, en partant de sa manière de se considérer elle-même, l'Eglise catholique romaine peut-elle réellement constituer avec

les autres Eglises un dialogue et un travail commun ? Ne doit-elle pas se considérer comme le centre de tout effort œcuménique ? Ou bien lui est-il possible de se mettre en face des autres Eglises en les regardant comme des partenaires à part entière ? La promulgation du décret rend cette question brûlante. Car si les relations œcuméniques entre l'Eglise catholique romaine et les autres Eglises doivent se développer, il est indispensable qu'une telle communion se constitue. L'union est une espérance lointaine. La question qui se pose plutôt est de savoir comment les Eglises séparées peuvent vivre et agir ensemble.

Le texte du décret a été remanié entre la deuxième et la troisième session. A cet égard précisément, il a subi d'importantes modifications. Le texte antérieur avait exposé un œcuménisme catholique romain. Il avait d'emblée affirmé que l'Eglise catholique romaine est la seule et unique Eglise et il avait ajouté qu'elle savait que les Eglises non romaines lui étaient indissolublement liées. Il envisageait donc le problème œcuménique exclusivement dans le rapport entre l'Eglise catholique romaine et les Eglises non romaines. Le texte définitif a été augmenté d'une préface. Elle indique l'existence du mouvement œcuménique et cite la base du Conseil œcuménique des Eglises. Elle explique que l'intention du décret réside dans la volonté de décrire la position de l'Eglise catholique romaine par rapport au mouvement œcuménique. Le décret reconnaît ainsi que le problème œcuménique se situe dans le rapport de *toutes* les Eglises les unes envers les autres.

D'autres modifications doivent être mentionnées à ce propos. Le deuxième chapitre mentionne explicitement que le dialogue doit s'effectuer en partant du principe de l'égalité. Dans le troisième chapitre on indique que les Eglises non romaines et les communautés ecclésiales sont aussi liées entre elles. Tandis que dans le texte précédent seules les Eglises orthodoxes étaient désignées comme « Eglises », celles de l'Occident étant qualifiées de « communautés », dans le texte

définitif on emploie l'expression « Eglises et communautés ecclésiales ». Les Eglises non romaines sont ainsi prises beaucoup plus au sérieux comme partenaires du dialogue et du travail en commun.

Le décret contient donc — même sous une forme un peu dissimulée — les bases nécessaires à un dialogue permanent et, si on les développe, on pourra voir se constituer une communion de dialogue et de collaboration. Mais sera-t-il possible de construire sur ces bases de vraies relations ? Le décret permet aussi d'autres interprétations et ce n'est que l'avenir qui nous dira si les linéaments contenus dans le décret ont quelque chance de se développer. De nombreux milieux influents de l'Eglise romaine ont une interprétation étroite de la tâche œcuménique : l'Eglise catholique romaine est envisagée comme centre. Elle s'ouvre au dialogue avec les autres Eglises, mais elle prend en même temps le commandement du dialogue œcuménique. Elle considère naturellement que les initiatives doivent venir d'elle et invite les Eglises non romaines à s'unir à elle.

Entre ces deux formes d'œcuménisme, le choix aura une immense portée pour l'avenir. C'est de lui que dépend la possibilité pour les Eglises de parvenir à une action commune. Le texte promulgué est une occasion offerte aussi bien à l'Eglise romaine qu'aux autres Eglises. Saura-t-on la saisir ? Plusieurs indices permettent de l'espérer. Mais nous devons aussi constater avec réalisme que l'interprétation étroite du décret conserve un poids considérable. Le fait que le texte a encore été modifié en dernière minute permet de douter que l'Eglise catholique romaine soit vraiment prête à accepter une communion dans le dialogue et le travail commun. Les modifications tendent toutes à souligner l'unité et l'unicité de l'Eglise catholique romaine et à jeter un doute sur le caractère ecclésial des autres Eglises. En elles-même, à part une ou deux exceptions, elles ne sont pas très importantes, et si elles avaient fait par-

tie du texte dès l'origine, personne n'y aurait trouvé à redire. Mais, introduites à la dernière minute, elles acquièrent une signification particulière. Elles donnent l'impression que l'Eglise catholique romaine désire revenir à une forme plus étroite d'œcuménisme. Elles sont significatives si elles ont pour but d'exprimer le style œcuménique qu'entend adopter l'Eglise catholique romaine dans son action.

Lukas VISCHER

Un "miracle"

Derrière le décret sur l'œcuménisme il y a la Constitution sur l'Eglise. C'est un document qui fait époque, prenant place au milieu des exposés déjà existants. A ce titre, il faut l'interpréter sans doute comme l'enseignement le plus récent à ce sujet, à la lumière duquel les documents antérieurs doivent être maintenant construits et les déclarations subsidiaires (comme le *De œcumenismo*) doivent être interprétées.

A ce titre, personnellement et en première approximation, je le salue avec plaisir (en dépit de certaines restrictions) pour les raisons suivantes :

1) La sérieuse attention accordée à l'exégèse scripturaire, spécialement aux chapitres I et II ;

2) Le large contexte dans lequel la doctrine de la papauté est située au chapitre III, spécialement au sein de la collégialité épiscopale, même si les revendications encore faites en faveur de la papauté vont plus loin que ne l'autorisent, soit l'Ecriture, soit la tradition universelle ;

3) L'insertion du chapitre IV sur le laïcat tend à redresser l'équilibre d'une vue trop « cléricale » de l'Eglise : la critique peut d'ailleurs être tempérée par la constatation que ni en théorie, ni en pratique, nous ne parvenons à faire beaucoup mieux ;

4) Le chapitre sur la sainteté, bien qu'il soit d'un style trop élevé et lointain, nous entraîne tous à ce niveau où l'Eglise transcende la discussion et parle dans la perspective authentique *d'être* tout simplement dans la ligne du Christ ;

5) La nature eschatologique de l'Eglise pérégrinante (chapitre VII) ouvre un dialogue sur la conception scripturaire des *limitations* de l'Eglise, pour laquelle jusqu'ici il n'y a eu que bien peu d'encouragements.

6) Enfin, le fait que le chapitre VIII sur la Sainte Vierge soit situé avec fermeté dans un décret sur l'*Eglise*, permet de

maintenir l'équilibre de la foi. Malheureusement, la proclamation faite par le pape de la Sainte Vierge Marie comme « Mère de l'Eglise » semble indiquer quelque nervosité : la peur qu'il n'apparaisse que la doctrine mariologique n'est pas, tout compte fait, une doctrine au plein sens du terme, comme elle l'était, en mesure de se développer indépendamment de la christologie et de l'ecclésiologie. Mais quoiqu'on doive regretter fortement cet acte, le décret lui-même témoigne que l'ecclésiologie (elle-même en dépendance de la christologie) est le cadre normal de la mariologie.

Tels sont des aspects de la Constitution *De Ecclesia* qui sont, me semble-t-il, des motifs d'action de grâce quand on considère le décret sur l'œcuménisme qui définit les relations de nous tous avec « l'Eglise » telle que l'entend la Constitution.

1) De nouveau « les principes de l'œcuménisme » cherchent une vraie catholicité en en appelant au fondement commun de l'Ecriture. Dans le § 2 je ne trouve que peu de choses (hormis une revendication en faveur de la suprématie pétrinienne) auxquelles je ne puisse pas faire joyeusement écho, avec seulement la différence de signification que je dois attacher au mot « Eglise ».

2) Au § 3 le contexte plus large pour « tous ceux qui ont été justifiés par la foi en recevant le baptême » comme membres du Corps du Christ, conduit à reconnaître — ce qui est nouveau — que nous ne sommes pas simplement des individus isolés. Dans les « Communautés ou Eglises » auxquelles nous appartenons, nous sommes formés par des réalités de l'ordre du corps et de l'institution dans lesquelles on reconnaît que la grâce de Dieu a été à l'œuvre et qui peuvent en vérité servir à rappeler aux catholiques leur besoin d'« édification » en Christ. Ces points de vue sont développés plus en détail au chapitre III qui contient des phrases pour lesquelles les Anglicans en particulier peuvent être reconnaissants.

3) « La pratique de l'œcuménisme » au chapitre II est fondée explicitement sur la reconnaissance que « le Christ appelle l'Eglise à une continuelle réforme ». Bien qu'adressée aux catholiques, elle contient de nombreuses excellentes maxi-

mes que nous aussi, qui ne sommes pas d'obédience romaine, avons à observer dans nos rapports avec eux et avec tous les autres.

C'eût été naïveté que d'attendre de ces documents qu'ils *ne soient pas* clairement et explicitement « catholiques romains ». Ils viennent de Rome, mais enfantés dans la tension. J'aimerais en savoir plus sur la vraie signification de certains changements de dernière minute (par exemple ce qui concerne la lecture des Ecritures au § 21). Mais je confesse avec reconnaissance qu'il est juste de décrire le concile comme un « miracle » — si par ce terme nous signifions que nous sommes en face d'un événement inexplicable si ce n'est par une intervention directe de la puissance de Dieu. Car à lui, tout est possible ; et c'est là que s'enracine notre espérance.

Oliver TOMKINS

Sortir de la routine œcuménique

Le décret conciliaire sur l'œcuménisme est plus qu'une « réforme », certaines de ses expressions sont « révolutionnaires » par rapport au passé encore récent.

Si dans son arrière-fond dogmatique il suit très fidèlement l'ecclésiologie catholique, on est frappé toutefois par l'étonnant renouvellement dans la manière même de s'exprimer, dans l'attention surtout à considérer les autres avec un profond respect et une maximale compréhension. Dans son texte officiel, l'Eglise prend l'œcuménisme au sérieux, l'envisage très honnêtement comme un partenaire d'un dialogue dont elle-même attend un enrichissement.

Dans la situation présente, l'Eglise Romaine a fait un pas qui touche à la limite de ses possibilités actuelles, vu la tension extrême de ses courants internes. Il faut se réjouir très sincèrement et rendre la pleine justice à l'effort souvent héroïque des pères du Concile. Son texte est une ouverture, une invitation à un dialogue, un appel à tous d'y prendre une part active afin de dépasser *tous ensemble* les impasses accumulées dans l'Histoire.

Malgré le désir du pape Jean XXIII de supprimer le terme « frères séparés », il réapparaît dans le document. Il n'est pas heureux, car « séparés » de quoi ? Pour un chrétien il s'agit de ne pas être séparé de la Communion avec l'Orthodoxie qui domine toute institution historique, tout siège localisé ; ce dernier peut errer momentanément et l'Histoire nous en montre maints exemples.

Le chapitre sur les Eglises Orientales est malheureusement faussé par son articulation sur les Eglises uniates ; c'est une grave faute qui jette une nouvelle fois l'ombre de l'équivoque. Il faut dire clairement que l'« uniatisme » est une méthode avortée une fois pour toutes et, dans un dialogue œcuménique, il vaut mieux ne pas le mentionner. Les rapports entre Rome

et ses Eglises des pays orientaux est une question de sa propre structure intérieure ; les uniates ne se trouvent pas du même côté que la Face Romaine tournée vers l'Orient non catholique.

Les décisions sur la *communicatio in sacris* ne rendent le dialogue que plus difficile car celle-ci introduit une grande confusion et embrouille les fondements ecclésiologiques par des mesures prématurées ; partielles, locales, d'exception, elles ne contiennent aucune solution pleine quant au fond du problème.

L'expression « les Eglises non romaines et les Communautés ecclésiales » est énoncée sans aucune définition doctrinale qui reste sous-entendue, or cette précision ecclésiologique est capitale pour un dialogue et pour sa franchise ultime. Les « vestiges » détachés du Tout exigent une évaluation dogmatique extrêmement difficile ; ils peuvent perdre leur valeur ancienne « par isolement », comme ils peuvent acquérir « par substitution » une valeur plus grande. La question reste ouverte.

Le document en parlant de l'Eglise Romaine au singulier, la place à part, très précisément *au centre,* entourée des Eglises et des Communautés comme de ses satellites. Cette position est déterminée par l'ecclésiologie, ce qui prédétermine aussi la place de l'Eglise Romaine dans le dialogue : elle est le Centre. Le mouvement œcuménique est pris en considération, mais le décret prend l'initiative qui ne peut appartenir de droit qu'au centre afin d'inaugurer l'ère du dialogue décisif pour le destin œcuménique.

Le principe exprimé à la fin du deuxième paragraphe du chapitre I est d'une importance capitale, il pose en « modèle suprême » de l'unité *le mystère de la Trinité,* la Vérité dans sa plénitude réalisée par la Vie des Personnes divines.

Cette perspective exemplaire nous invite à une réponse active, donc positive, au document romain du point de vue orthodoxe et qui peut rendre plus explicite les thèses et les

problèmes du texte analysé. Celui-ci est centré sur une communauté de dialogue et de collaboration sans préciser toutefois ses modes et ses conditions. Il est évident que *tous* doivent contribuer à clarifier le sens même des « relations œcuméniques » et leur fondement ecclésial. La présence, insuffisante à maints égards, des Eglises Orthodoxes au sein du Mouvement œcuménique n'est qu'une promesse pour le moment, mais formule déjà des prémisses différentes.

Le vrai dialogue postule une rencontre « sur un pied d'égalité », ce qui signifie que chacun témoigne pleinement de sa vision, mais que chacun est prêt aussi à écouter et à « réformer » au besoin les éléments défaillants de sa propre présentation. *Une pareille attitude n'est possible que si on accepte comme critère une Valeur qui est au-dessus de toute institution historique.* L'unité est subordonnée à cette valeur en tant que *conséquence* qui en découle.

La vraie charité aime le plérôme de la foi et conduit à sa participation ; elle s'exerce dans la souplesse des jugements sur les traditions diverses, elle reconnaît prophétiquement, là où elles se manifestent, les mêmes expressions de la Vérité ou leurs équivalents. Les mêmes termes peuvent couvrir des réalités différentes, et les formulations diverses peuvent converger vers la même réalité.

Toutes les parties de la chrétienté sont appelées à se convertir plus profondément, plus pleinement à la Vérité de Dieu. C'est un appel à dépasser tout provincialisme nationaliste, schismatique ou arbitraire par isolement des ecclésiologies immobiles d'école, leur relativité historique, de même que toute prétention d'être unique expression imposée à tous, toute *uniformité* qui contredirait le Mystère de la Trinité.

Ainsi les orientaux ne proposent aucune soumission à une institution orthodoxe historique et localisée — Constantinople, Moscou ou Athènes — mais ils appellent *tous* — les orthodoxes inclus — à une transcendance des institutions empiriques toujours défaillantes vers *l'Orthodoxie.* Il faut bien comprendre que pour les orientaux, le terme *Eglise* s'identifie

à *l'Orthodoxie,* à son éthos *théandrique.* Toute église locale ne vit qu'en fonction de l'Orthodoxie présente dans le mystère eucharistique, dans le dépôt apostolique de la foi ; mais, dans sa réflexion théologique, toute église ne manifeste que des approches au Plérôme. Ceci fait comprendre qu'on accepte le péché *dans* l'Eglise, mais jamais le péché *de* l'Eglise. Le péché justifie *ecclesia semper reformanda* dans un élément humain, mais le Saint de l'Eglise la plénifie de sa surabondance divine.

Celui qui embrasse l'Orthodoxie, l'unique du « ainsi croyaient les Apôtres et les Pères » se trouve *ipso facto* en communion avec les églises orthodoxes historiques. C'est vers la recherche de cette Orthodoxie que le dialogue doit s'orienter afin de préciser *tous ensemble* ses éléments.

Avant la rupture entre l'Orient et l'Occident, il n'existait qu'une seule Tradition, l'Orthodoxie où tous étaient profondément enracinés, d'où tous sont issus. Il faut *ensemble* se trouver dans l'accord avec le fil ininterrompu par-dessus les ruptures et les isolements, il faut ensemble se ressourcer dans le passé commun avant toute séparation afin de se retrouver non pas dans le passé archaïque, mais de la manière créatrice dans le présent de l'éthos permanent de *l'Orthodoxie* de toujours, dans sa synthèse actuelle.

Dans cette perspective toute église locale rassemblée dans son évêque, intégrée par lui en communauté eucharistique, coïncide avec les autres car chacune manifeste la même plénitude de l'Eglise de Dieu. Le seul centre de droit divin est la Jérusalem céleste qui se manifeste dans toute synaxe eucharistique. Toutefois comme le Père préside dans l'Amour des Personnes divines, une église par la priorité ancienne de témoignage et d'accord (Rome chez les anciens) préside dans l'amour mais sans aucun pouvoir juridictionnel sur les autres.

Les églises du temps apostolique se définissaient en partant de l'eucharistie — *agapè* — comme icône vivante de l'amour trinitaire. Selon saint Jean Damascène (*De fide orth.*, VIII) les trois Personnes *ont le même contenu essentiel,* elles sont unies non pour se confondre, mais *pour se contenir réci-*

proquement. Chaque Personne ainsi est une manière unique de contenir l'essence, de la donner aux autres, de la recevoir des autres, et ainsi *de poser les autres.*

Image combien suggestive, « image conductrice » qu'il faut contempler comme un moment préalable au dialogue œcuménique. Elle écarte toute uniformité et tout désir d'absorber ou de subordonner les autres. Elle inspire à reconnaître dans sa *positivité* la valeur de l'autre. A l'image des trois Personnes divines, les trois Parties de la chrétienté doivent entrer en possession du « même contenu essentiel », de l'unique Orthodoxie de la Vérité divine. Leur unité n'est pas « pour se confondre » mais pour contenir et poser chacune les autres mutuellement, devenir consubstantielles, Une et Trine à la fois.

A la place du pouvoir monarchique qui impose sa tradition, à la place de la libération anarchique de la Tradition qui n'est pas son dépassement prescrit par le dynamisme de la Tradition elle-même, l'Orthodoxie enseigne que plus on est « traditionnel », et plus on est libre de toute « forme » traditionnelle car plus attentif à son contenu, à la « Parole qui parle », cœur caché de la Tradition selon saint Irénée et qui fait passer de la loi de la Tradition à sa grâce.

Selon les Pères ce ne sont pas ses expressions historiques, mais c'est l'unité qui est de nature dogmatique, elle appartient à l'*esse* de l'Eglise, de l'Orthodoxie. Toute rupture de la communion est un acte grave et c'est pourquoi jadis la communion avec les Patriarches, la réciprocité de témoignage, s'érigeait en critère de l'Orthodoxie de toute église locale. La communion fait circuler la sève même dans toutes les parties de l'*Una Sancta* avec l'action thérapeutique de l'Esprit-Saint.

Toute l'importance révolutionnaire du document romain est d'obliger *tous les chrétiens* à sortir de la routine œcuménique et à réexaminer avec des yeux nouveaux les conditions mêmes du dialogue, d'amorcer « le dialogue sur le dialogue ».

Paul EVDOKIMOV

UN DÉBAT SIGNIFICATIF

A titre d'exemple des difficultés spirituelles et pastorales éprouvées par nos frères protestants devant les exigences du Code de droit canonique, nous avons rassemblé ci-dessous les principaux éléments d'un débat et de prises de positions qui — émanant d'une des circonscriptions synodales de l'Eglise Réformée de France : celle du Nord — ont été portés jusque devant le Conseil et le Synode national de cette Eglise.

Notre intention n'est nullement de prendre parti pour les uns ou pour les autres, ni de trancher dans le vif d'un débat sur lequel nous nous sommes expliqué ailleurs, mais de tenter de faire sentir à tous ceux qui considèrent les engagements exigés des époux par le Code, en cas de mariage mixte, comme simples et ecclésiastiquement logiques, l'embarras dans lequel ils mettent souvent de loyaux partenaires chrétiens qui envisagent les choses sous un autre angle que nous, à partir de la notion évangélique de liberté des enfants de Dieu.

L'œcuménisme étant essentiellement dialogue, une réflexion à partir de ce dossier ne sera peut-être pas sans intérêt pour l'avenir des relations entre chrétiens.

I

Le Synode de la première région de l'Eglise Réformée de France, réuni à Lens en novembre 1964, a transmis au Conseil national le vœu suivant :

« Le Synode de la première circonscription considérant que les engagements demandés au protestant lorsqu'un mariage

mixte est célébré à l'Eglise catholique sont contraires à l'imprescriptible liberté du croyant, aux devoirs des parents envers leurs enfants et au devoir inaliénable du couple de vivre pleinement sa vie spirituelle, demande au Conseil national de déclarer que ces engagements sont nuls envers l'Eglise catholique, les seules obligations valables résultant de l'ordre du mariage et des conventions réciproques et libres des époux ; exprime l'espoir qu'une telle déclaration aide les catholiques à renoncer à des engagements devenus alors inopérants ».

II

Ce vœu n'était pas sans rapport avec une étude du pasteur E. Le Cozannet publiée en ce même mois de novembre 1964 dans le journal mensuel *Le Nord protestant*. Dans cet article l'auteur s'interrogeait sur la liberté du choix proposé à la partie protestante et, ayant conclu à la négative, il en tirait la conséquence que l'engagement pris devant l'Eglise catholique était nul et sans valeur. Voici les principaux passages de son argumentation :

Le choix n'est pas libre, explique-t-il, parce que « le fiancé protestant est en situation d'infériorité. En face des prétentions, des exigences, des concessions mineures sur la célébration, il y a notre tradition de libéralisme et notre sentimentalité. Il n'est pas exclu que la violence soit exercée par le protestant contre le catholique. Mais alors le protestant agit contre l'enseignement de son Eglise. Pour le catholique au contraire, c'est un devoir de travailler avec prudence à la conversion de son conjoint. Les pressions sont justifiées par ce devoir ».

D'autre part « les pressions familiales défavorisent les protestants ». Et « les concessions protestantes paraissent moindres. Le fiancé protestant apprécie mal l'importance de la concession qui lui est demandée. Pour un mariage au temple le catholique devrait se mettre en conflit avec son Eglise. Il n'aurait plus droit aux sacrements. Le protestant doit seulement signer un papier. Il reste en paix avec son Eglise. N'est-ce pas plus simple ? »

En réalité « pour se marier à l'Eglise catholique le protestant doit consentir une véritable mutilation spirituelle. Il doit engager l'avenir de ses enfants et le sien propre ; puisqu'il s'interdit en principe tout témoignage de sa foi auprès de sa femme et de ses enfants. Ce serait un « danger de perversion » d'après le Code de droit canonique... Comment peut-on prendre un engagement contraire à la foi ? Si je promets de persévérer dans le péché, quelle valeur a cet engagement ? Elever ses enfants sans jamais témoigner de sa foi est certainement un péché. Aliéner sa liberté spirituelle en est un autre. La contrainte seule peut imposer cet abus de pouvoir, la contrainte aidée par l'ignorance de fiancés appréciant mal la portée des concessions exigées. Les garanties doivent être données par écrit. La parole ne suffit pas, malgré l'ordre explicite du Christ (*Matth.*, 5, 33-37). Ainsi le protestant, obligé déjà à des engagements scandaleux, est de plus suspecté. L'Eglise catholique lui présente, non un message spirituel, mais une contrainte humiliante. Plus grave encore : par son exigence l'Eglise catholique porte atteinte au mariage lui-même. Le caractère propre du mariage interdit à quiconque, Eglise, Etat ou particulier, de limiter la liberté des époux, de restreindre l'épanouissement de leur personnalité ».

Bref, « le fiancé protestant ne choisit pas librement lorsqu'il se marie à l'Eglise catholique. Sans parler d'éventuelles pressions familiales, il y a toujours violence parce que les engagements demandés par Rome portent atteinte à la liberté du croyant et à la liberté du couple ».

Quelle conséquence tirer de ces constatations ? « La nullité de l'engagement semble s'imposer... Le Code de droit canonique lui-même permet d'attaquer la validité d'engagements pris sous l'empire de la crainte... Personne, il est vrai, n'est obligé de se marier à l'Eglise. Peut-on parler de violence alors que d'autres possibilités existent : mariage civil, par exemple, ou rupture » ? A cette objection qu'il se fait lui-même le pasteur Le Cozannet répond : « Cet argument est abstrait. On ne choisit pas un conjoint comme une automobile. Si les conditions d'un concessionnaire ne me plaisent pas, je change

de marque. Un changement de fiancé est plus délicat ! Les intéressés sont liés par l'amour et tout un contexte familial et social. La violence a la force de ces liens ». La conclusion s'impose : « A tous ceux qui ont signé le formulaire catholique, nous disons donc fermement : vous n'êtes pas liés ».

Mais alors ? « Puisque les promesses faites à l'Eglise catholique sont nulles, que doit faire un protestant à qui elles sont demandées ? Peut-il envisager de prendre un engagement qu'il a le devoir de ne pas tenir ? Une sérieuse question de conscience est posée ».

Voici la réponse : « Personne ne devrait accepter les contraintes de l'Eglise catholique, ni les exiger d'un être aimé et respecté ». Mais « en pratique la mauvaise information, la faiblesse devant l'agression massive du catholicisme, l'indifférence, l'intérêt et aussi la générosité, l'amour, le renoncement à soi-même, le refus de faire souffrir conduiront quelquefois le protestant à envisager un mariage catholique. Ne doit-il pas prévenir alors le prêtre que l'engagement demandé est nul de plein droit ? » Oui : « La loyauté l'exige et le protestant libère ainsi sa conscience. Si la signature lui est quand même demandée, il peut la considérer comme une simple formalité administrative n'emportant aucun engagement ».

Le pasteur Le Cozannet sent bien la critique que l'on peut faire à cette prise de position ; il la devance : « Nous ne prétendons pas que cette solution soit bonne. Elle choque notre tradition de respect de la parole donnée et de la signature. Mais si le protestant fait une déclaration claire, c'est le prêtre qui supporte l'équivoque. Cela est juste puisque c'est son Eglise qui l'impose. En bonne logique, il devrait refuser, puisqu'il déclare avoir la certitude morale que les engagements seront tenus. Que fera-t-il ? A lui de décider ».

III

Le vœu du Synode et l'article du pasteur Le Cozannet provoquèrent une ferme réaction du président du Conseil régional, le pasteur Paul Lew, publiée elle aussi dans *Le Nord Protestant* (décembre 1964) :

« Une déception n'est cruelle que si elle vous est causée par un être aimé (tout le monde sait par exemple que les déboires conjugaux d'autrui font rire chacun, sauf le seul intéressé...).

Pourquoi a-t-il fallu que le Synode de Lens... votât une adresse au Conseil National de l'Eglise Réformée de France le priant de déclarer que les engagements demandés au conjoint protestant lors d'un mariage mixte célébré à l'Eglise catholique sont nuls ? Certes, les intentions des signataires de ce vœu ainsi que celles des délégués l'ayant voté sont nobles, certes les considérants qui l'accompagnent sont vrais, mais est-il possible d'admettre que notre Eglise dise à l'avance à ses jeunes qui prendraient la responsabilité de signer cet engagement : « Vous pourrez le considérer comme nul et non avenu, sous prétexte qu'il vous sera extorqué sous la contrainte (de l'amour ?) et dans la cécité qui s'abattra sur vous aussitôt que vous vous fiancerez ? ». Et la même Eglise pourrait prêcher le dimanche suivant sur « que votre oui soit oui, que votre non soit non, tout ce qu'on y ajoute vient du Malin ? ».

Je connais aussi bien que quiconque le drame spirituel de bien des mariages mixtes, je suis aussi convaincu que quiconque que l'attitude — jusqu'à présent — de l'Eglise romaine en la matière est insoutenable d'un point de vue évangélique et révoltante par référence à la simple dignité de l'homme libre, je sais que finalement son intransigeance va à l'encontre de ce qu'elle souhaite quant à la sainteté dans laquelle doit être tenu le mariage : cependant comment penser un seul instant qu'une solution bonne à ce problème puisse résulter d'une prise de position aussi manifestement contraire à l'enseignement de l'Evangile ? Dire à l'Eglise catholique, avec ou sans trémolos dans la voix : « Voyez à quelle désastreuse extrémité vous nous réduisez », est-ce vraiment le moyen de l'aider à sortir de l'impasse dans laquelle elle s'est engagée ? Est-ce ainsi que l'Eglise de la Réforme demeurera fidèle à sa vocation de témoigner de l'Evangile en face d'une autre Eglise qui subordonne — en cette matière tout au moins — l'autorité de la Parole de Dieu à la sienne propre ? Est-ce

en déliant ses membres du respect dû à une parole donnée que notre Eglise attestera la puissance de l'Esprit qui fait des hommes nouveaux recréés à l'image du Seigneur qui est la Vérité ?

Il faut, me rétorquera-t-on, juguler à tout prix l'hémorragie des mariages mixtes qui ôte à notre Eglise les enfants à naître de plusieurs de ses meilleurs membres. Est-ce si sûr que l'on puisse dire qu'ils sont des « meilleurs de ses membres » ceux qui, cédant aux pressions d'une future belle-famille (ou même d'une fiancée ardemment aimée), se laissent ainsi déposséder de tout exercice de l'une des plus grandes responsabilités chrétiennes qui soit ? Voire... J'ai l'assurance que si elle s'engageait dans cette voie, l'Eglise Réformée de France opterait pour la facilité, choix dont elle ne tarderait pas à payer lourdement le prix. Vous voulez que les jeunes protestants assument leur tâche de pères et de mères responsables de la vie chrétienne de leur foyer et de l'éducation chrétienne de leurs enfants ? Et vous pensez y parvenir par le truchement d'un mensonge « autorisé » qui, n'en doutez pas, sera bien entendu très vite regardé comme « conseillé » ? N'est-ce pas au contraire par le cumul de tous les efforts d'instruction, d'édification et de prière, préalablement à l'âge où se posera la question du mariage, en vue de donner à nos adolescents l'occasion de découvrir ce qu'est la communion du Christ Vivant, que l'Eglise les préparera à devenir des époux et des parents effectivement responsables ? De deux choses l'une : ou ils se seront vraiment donnés à leur Seigneur, et alors ils refuseront de céder à l'exigence de l'Eglise romaine, dussent-ils souffrir ; ou ignorant ce qu'est la conversion, la transmission à leurs enfants d'un héritage de foi en possession duquel ils ne seront pas entrés est plus qu'aléatoire.

Vous m'attendez là, sûrement, pour m'embarrasser en me demandant : et si leur conversion vient après, que devront-ils faire ? Pourront-ils se dégager de la promesse faite inconsidérément ? » Si je réponds *oui*, je ne suis pas logique avec moi-même (« au nom de quoi le désaveu d'une promesse

devient-il possible à partir d'un certain moment alors qu'il ne l'était pas préalablement ? ») ; si je réponds *non*, je prive le Seigneur de sa souveraine liberté...

Sans hésiter, je réponds : *oui*, en dépit de leur signature et de celle du curé garantissant la sincérité de leur intention.

Pourquoi ? Justement parce que Dieu est libre. Parce que l'intervention du Christ Vivant dans l'existence d'un homme le fait d'abord mourir à son passé, puis renaître à une vie nouvelle. Parce que le Fils de l'Homme (« qui est maître même du sabbat ») — et lui seul — a sans cesse délié dans son ministère terrestre des hommes des prescriptions de la loi (aller d'abord ensevelir son père, par exemple) quand il les a inondés de la lumière du Royaume. La foi chrétienne se vit dans le temps ; il y a un « avant la rencontre de Jésus-Christ » et un « depuis la rencontre de Jésus-Christ ». Et entre ces deux périodes, il y a précisément la mort à soi-même et la naissance à la vie nouvelle ; la contrainte de la loi est relative à l'« avant la rencontre de Jésus-Christ » pour le maintien d'un minimum d'ordre, mais « depuis la rencontre de Jésus-Christ », un ordre nouveau est assuré par l'exercice de la liberté des enfants de Dieu ; c'est une sainte et glorieuse liberté qui s'exprime dans l'abandon de notre être aux injonctions de l'Esprit. Quand le Saint-Esprit nous rend capables de devenir esclaves du Christ, il nous libère de ces béquilles de notre incrédulité, que sont les contraintes du respect des engagements pris sans lui (Saul de Tarse s'était bien engagé envers les autorités de son peuple à aller massacrer les chrétiens de Damas !). « La loi fait place à la grâce et Moïse à Jésus-Christ », chanterons-nous à Noël. Puissions-nous vivre dans cet esprit ! Mais il y a un « prix de la grâce », pour reprendre le titre paradoxal d'un excellent livre de D. Bonhoeffer... Ce prix de la grâce, en ce qui concerne notre propos des engagements demandés par l'Eglise Romaine, c'est la fidélité à Jésus-Christ qui peut aller jusqu'à la souffrance d'un renoncement à un projet de mariage si celui-ci est assorti de conditions inacceptables.

Vous, auteurs et partisans de ce vœu du Synode de Lens que je déplore, vous avez agi par bonté, avec le souci de ne

pas contraindre nos jeunes à un choix déchirant ; vous avez tenu à ce que l'Eglise n'encoure pas le jugement des scribes qui chargent les hommes de fardeaux pesants sans lever le petit doigt pour les porter avec eux. Ne fallait-il pas plutôt les convier à venir à Celui qui les appelle pour les soulager en les chargeant de son joug qui est doux et de son fardeau léger ?

L'économie d'une souffrance ou d'un combat à cause de Jésus-Christ est une fausse économie, elle révèle la faillite ! ».

IV

Dans ce débat difficile, survint un troisième interlocuteur, le pasteur E. Floris, qui tenta de concilier les deux attitudes du pasteur Le Cozannet et du pasteur Lew. Il le fit dans un exposé qui est diffusé par le Centre régional protestant du Nord :

« Bien qu'elles semblent s'exclure réciproquement, écrit-il, ces deux positions sont destinées en réalité à se compléter, car elles considèrent le problème sous deux angles différents, *celui du Droit* et *celui de l'Ethique.* Ce qui empêche qu'elles se rejoignent, c'est qu'elles pèchent, l'une par excès de juridisme, l'autre par excès de piétisme ; l'une affirme la nullité des engagements jusqu'à nier toute valeur morale à la signature du conjoint protestant, l'autre insiste sur la valeur morale de la parole donnée, mais elle méconnaît la nullité « en soi » de l'engagement ».

En réalité, « l'engagement pris, bien que toujours nul par rapport à ses conséquences juridiques, est authentique par rapport à la conscience du signataire *qui reste obligé tant que durent les motifs personnels qui l'avaient poussé à signer...* En d'autres termes, en signant la promesse en soi injuste et, par conséquent, nulle, le conjoint se soumet à une obligation « de conscience » sans pour autant donner sur cette obligation un droit quelconque à l'Eglise romaine. La conscience seule est responsable de cet acte tant que durent en elle ses motifs de décision.

Cette distinction entre la *validité* de l'engagement et son *authenticité,* même si elle nous éloigne de la position de M. Lew et de celle de M. Le Cozannet, nous fait rejoindre leurs intentions ; de même que nous pensons à l'encontre de M. Le Cozannet que la nullité de l'engagement n'exclut pas une obligation de conscience en celui qui signe, de même nous pensons à l'encontre de M. Lew que l'engagement ne devient pas valable par le seul fait qu'il comporte dans le croyant qui le signe une obligation de conscience.

L'invalidité de l'acte peut coexister avec son authenticité, à cause précisément du conflit qui existe, dans tout individu, entre l'éthique du Droit et l'éthique personnelle, les motifs objectifs de raison et les motifs subjectifs de conscience. Invalidité et authenticité peuvent coexister dans le même acte, parce qu'en dernier ressort c'est la conscience qui décide, sans rejeter nécessairement pour autant la valeur du Droit ou de l'éthique sociale ».

Que doit faire l'Eglise protestante ? « Elle doit intervenir par son double ministère, celui de la prédication et celui de la cure d'âme ».

« Par la prédication, l'Eglise déclare et à l'Eglise romaine et aux conjoints que les engagements exigés, même s'ils sont signés, sont nuls : c'est son devoir de le dire parce qu'elle est envoyée pour annoncer la Parole. Ainsi peut-elle opposer à l'abus de pouvoir de l'Eglise romaine une contestation effective et juridique qui ne vient pas d'un individu, mais d'une communauté consciente de sa liberté chrétienne... En contestant l'exigence de l'Eglise romaine, l'Eglise protestante protège le conjoint protestant contre l'injustice : en effet elle le met en garde avant qu'il ne s'engage et elle le considère toujours comme délié juridiquement de la promesse, même s'il l'a signée, en sorte que, dans le cas où la situation de conscience qui l'avait poussé à signer viendrait à changer, il pourrait encore défendre sa liberté totale vis-à-vis de l'Eglise romaine ».

« L'Eglise intervient aussi par le ministère de la « cure d'âme » : il ne suffit pas qu'elle proclame, pour ainsi dire, la

Loi, il faut aussi qu'elle aide les fidèles à prendre toute décision en bonne conscience... Par la « cure d'âme », l'Eglise se fait la servante de ses frères, soucieuse surtout qu'ils agissent *en conscience,* dans la mesure où c'est précisément la conscience qui détermine en dernier ressort la valeur de l'acte ; elle ne juge pas ; elle porte la souffrance des époux, disposée à attendre le Jour du Seigneur où les décisions de conscience seront conformes aux exigences de justice, cependant que les Eglises, elles, seront unies par la Vérité et l'Amour ».

En conclusion, le pasteur Floris se déclare en plein accord avec le vœu du Synode régional qui « est tout à fait conforme à l'enseignement de l'Evangile, invite les membres de l'Eglise à prendre la pleine responsabilité de leurs actes, les défend contre l'injustice des engagements canoniques et crée, pour la solution de ce problème, une situation de franchise et d'honnêteté à l'égard de l'Eglise romaine. Enfin, dans sa formulation même, il ne porte aucune atteinte à la fidélité due à la parole donnée qui reste non seulement une vertu propre à la tradition protestante, mais une exigence de l'Evangile ».

V

Le Conseil national de l'Eglise Réformée de France fut, quant à lui, plus réservé ; voici en quels termes il décida de ne pas suivre le Synode de Lens :

« Ce vœu est formulé d'une façon suffisamment claire pour qu'il n'ait pas besoin d'être longuement commenté et moins encore interprété. Il convient de rappeler d'abord la Décision VIII du L^{e} Synode national (Marseille, 1957) votée à l'unanimité, qui fixe la position de l'Eglise Réformée de France. Le caractère inadmissible des exigences de l'Eglise romaine y est fortement souligné, ainsi que « la gravité de la meurtrissure que le conjoint catholique laisse infliger à celui ou à celle dont la conscience doit lui être aussi sacrée que la sienne ». L'Eglise Réformée y affirme ne pouvoir admettre que l'Eglise romaine ait, devant Dieu, le droit d'imposer aux époux les engagements qu'elle exige d'eux. Le Conseil national, dans sa session des 21-22 septembre 1964, a rappelé aux pasteurs et aux églises

locales que la Décision VIII du Synode de Marseille était toujours en vigueur et devait être observée.

Il convient de rappeler d'autre part que l'Eglise évangélique luthérienne de France demande aux conjoints des engagements semblables à ceux demandés par l'Eglise romaine concernant l'éducation religieuse des enfants ; et qu'il serait grave spirituellement d'inviter les protestants ayant souscrit des engagements dans l'Eglise romaine à considérer une parole donnée comme sans valeur ou à admettre la restriction mentale.

Même s'il ne faut pas se faire trop d'illusions sur la possibilité de voir l'Eglise romaine reconnaître la valeur du mariage non catholique (l'extrême variété des comportements n'a aucune valeur normative), la procédure envisagée risque d'apparaître comme une espèce de chantage déplaisant : est-ce bien le moment de prendre une telle attitude, alors que l'Eglise romaine s'interroge elle-même et prend conscience du malaise ? L'aidera-t-on à cheminer plus avant en durcissant des avertissements déjà nets ? Conserve-t-elle beaucoup d'illusions sur l'efficacité ultérieure d'engagements formels ? Et le drame spirituel ou humain, parfois si profond, de certains mariages mixtes est-il vraiment respecté dans une déclaration d'intention de cette sorte qui situe les problèmes au niveau d'un rapport de force ou d'une mise en demeure ?

Autant de questions qui inclinent le Conseil national à traiter la question avec prudence et à ne pas suivre le vœu de la première Circonscription ».



Comment n'être pas sensible à la « prudence » et à la sagesse de cette réponse, mais plus encore aux motivations œcuméniques qui la sous-tendent ? S'aider mutuellement à « cheminer plus avant », n'est-ce pas l'idéal auquel doivent tendre aujourd'hui toutes les Eglises ? Veuille le Seigneur être leur commun guide sur ce sentier si escarpé et si malaisé des mariages mixtes !

René BEAUPÈRE, o.p.

Conseil national et Synode national de l'Eglise Réformée de France

Conseil National
1964

Le Conseil National, lors de sa session de septembre (1964), a été informé de diverses questions qui ont été posées à la suite de certaines initiatives prises ou acceptées par des pasteurs, initiatives tendant à modifier plus ou moins, en fait, les dispositions prises par nos Synodes nationaux aux sujet des mariages mixtes.

Compte tenu de quelques exagérations et de conclusions parfois abusives répandues par tels ou tels journaux, il est évident qu'il a été parfois donné inconsciemment l'impression que l'on tend à revenir vers la pratique de la double bénédiction. Or c'est précisément ce qu'il convient d'éviter en l'état actuel des choses, dans l'expectative de modifications éventuelles du côté catholique romain, même si des cérémonies mixtes ont eu lieu à l'étranger et sont citées en exemple ou comme excuses.

Le Conseil national rappelle à tous les pasteurs et à tous les conseils presbytéraux que, jusqu'à nouvel avis, les instructions synodales en la matière sont inchangées.

Synode National de Marseille
1957

I

Si la bénédiction nuptiale est demandée seulement à l'Eglise Réformée :

L'Eglise Réformée, par la bouche du pasteur, dira aux conjoints non protestants qu'elle les accueille avec affection

et confiance. Elle leur rappellera la signification du mariage chrétien.

Respectueuse de leur conscience et, lorsqu'ils en éprouvent, pleine de sympathie pour leurs inquiétudes douloureuses — dont la responsabilité ne lui incombe nullement — elle n'exigera d'eux d'autre engagement que ceux de la fidélité dans l'amour (selon la volonté de Dieu, « de qui toute famille humaine tire son nom »), qu'elle fait prendre aux conjoints protestants.

Dans le même souci de les traiter comme ses propres enfants, elle ne prévoit aucune modification de la cérémonie nuptiale.

Elles les assurera qu'ils auront toujours à son foyer spirituel une place, non d'étrangers, mais de fils ou de filles, qu'il ne dépendra que d'eux de prendre ou de laisser.

Elle ajoutera qu'elle compte, pour les éclairer et les rassurer, sur la seule lumière de l'Evangile, qu'elle s'efforce d'annoncer en obéissance fidèle.

Elle attirera l'attention du conjoint protestant sur la responsabilité qu'il assume envers le conjoint non protestant. C'est en effet à travers son témoignage que le non protestant pourra d'abord juger l'Eglise protestante.

L'Eglise Réformée mettra particulièrement en garde le nouveau foyer contre la tentation pernicieuse de chercher dans l'indifférentisme religieux la solution de ses difficultés inévitables.

C'est, au contraire, dans une vie religieuse plus intense et dans une commune élévation vers le Christ que ces difficultés pourront être surmontées et devenir ainsi une source de plus grandes bénédictions.

Enfin l'Eglise Réformée dira son espoir que le nouveau couple, affermi de la sorte dans son unité et sa foi, lui fera,

à son tour, la confiance d'élever avec son aide les enfants qui lui seront accordés.

II

Si la bénédiction nuptiale a été demandée à l'Eglise romaine :

L'Eglise Réformée ne pourra que faire constater aux futurs époux qu'en souscrivant aux exigences inadmissibles de l'Eglise romaine — particulièrement en ce qui concerne les enfants et la promesse formelle de ne se présenter devant aucun autre ministre du culte — ils se mettent eux-mêmes dans l'impossibilité morale de recourir aussi à elle.

Elle attirera l'attention du conjoint protestant sur la gravité du désaveu qu'on lui demande d'infliger à sa lignée spirituelle, et qu'il inflige en fait à sa foi.

Elle attirera de même l'attention du conjoint catholique sur la gravité de la meurtrissure de conscience qu'il laissera infliger à celui ou à celle dont la conscience doit lui être aussi sacrée que la sienne.

Mais, en même temps, elle affirmera au protestant qu'elle ne le rejette en aucune manière, qu'elle le considère toujours comme sien, et qu'elle l'invite, au contraire, à bénéficier, plus encore que par le passé, de la prédication de l'Evangile, de la communion fraternelle et des moyens de grâce qu'elle offre à tous ses membres.

Aux deux futurs époux, elle affirmera qu'en dépit des engagements — dont elle ne saurait admettre que l'Eglise romaine ait eu, devant Dieu, le droit de les leur imposer — son foyer leur sera toujours ouvert, dans la même affection exempte de jugement, la même confiance exempte de contrainte.

Dans sa session de mars 1958, le Conseil national de l'Eglise Réformée de France, auquel le Synode de 1957 s'en était remis pour l'application de sa décision concer-

nant les mariages mixtes, modifia légèrement le libellé des recommandations qu'on vient de lire et les fit précéder d'un règlement dont voici les quatre articles :

Art. I. L'Eglise Réformée de France n'exige du conjoint non protestant aucun autre engagement que l'engagement de fidélité conjugale.

Art. II. La cérémonie de bénédiction d'un mariage mixte est la cérémonie habituelle de bénédiction de mariage en usage dans l'Eglise Réformée de France.

Art. III. Au cas où la bénédiction nuptiale a été demandée à l'Eglise romaine, l'Eglise Réformée de France constate qu'en se soumettant aux exigences de cette Eglise, les futurs conjoints se sont placés dans l'impossibilité morale de recourir aussi à elle pour une cérémonie de bénédiction de mariage.

Art. IV. L'Eglise Réformée de France ne rejette en aucune manière le conjoint protestant qui a demandé la bénédiction de son mariage à l'Eglise romaine et le considère toujours comme appartenant à la communion de l'Eglise.

Synode de l'Eglise Réformée Evangélique du Valais

(Juin 1964)

Placé devant un nombre grandissant de mariages entre protestants et chrétiens d'autres confessions et devant les difficiles problèmes spirituels et humains qui en découlent, le Synode s'adresse aux pasteurs, aux responsables et aux membres de nos paroisses :

Avant tout, il affirme qu'une attitude évangélique envers les mariages mixtes ne saurait se définir ni par imitation, ni par réaction à l'égard des positions de l'Eglise catholique-romaine en la matière. Notre attitude doit se fonder sur le témoignage que la Sainte Ecriture rend à l'œuvre de Dieu et à l'alliance qu'il fait avec l'homme.

Le Synode tient donc à rappeler d'abord, en conformité avec la Bible, l'enseignement de l'Eglise réformée sur le mariage :

Le mariage a été institué par Dieu. Il est le don fait à l'être humain, selon l'ordre de sa création (*Gen.*, 1, 27 ; 2, 18 ; *Marc*, 10, 6-8). Le but assigné par Dieu au mariage est la communion, aussi bien physique que spirituelle, du couple et son enrichissement par les vies qui naîtront de lui (*Gen.*, 2, 23-24 ; *Matth.*, 19, 5 ; *1 Cor.*, 7, 1-5 ; *Gen.* 1, 28). Dans la volonté de Dieu, l'unité du couple est indissoluble (*Matth.*, 19,6 ; *Mal.*, 2, 14 ; *1 Cor.*, 7, 10). L'existence du mariage découle du libre engagement mutuel des conjoints. Sa validité est sanctionnée par le pouvoir civil indépendamment d'une cérémonie religieuse (*1 Cor.*, 7, 12-16). Le couple est la cellule de base de la société ; sa vocation est de collaborer librement avec les autres à l'accomplissement des tâches communes (*Gen.*, 2, 24 ; *Gen.*, 15 et 18).

La révolte de l'homme contre l'ordre de Dieu se manifeste ici de bien des manières. En particulier l'égoïsme et la dureté du cœur humain compromettent sans cesse l'unité du couple et peuvent même aller jusqu'à la briser d'une façon irréparable (*Matth.*, 19, 7-9 ; *1 Cor.*, 7, 15).

Aussi l'Eglise invite-t-elle les fidèles à prendre conscience de leur faiblesse et à mettre toute leur confiance en Jésus-Christ qui restaure et sanctifie les liens du mariage (*Eph.*, 3, 14-19 ; *Eph.*, 5, 21-33 ; *2 Cor.*, 5, 17).

Ils le feront en demandant la bénédiction nuptiale qui comprend les éléments suivants :

a) l'annonce de la parole de Dieu, qui place le mariage dans sa perspective chrétienne : refléter l'amour que Jésus-Christ a pour son Eglise (*Osée,* 1-3 ; *Eph.*, 5, 21-33) ;

b) l'engagement des conjoints devant Dieu de vivre leur mariage dans l'obéissance à Jésus-Christ, pour devenir un foyer chrétien au sein de la communauté (*Rom.*, 12, 1-2 ; *Rom.*, 13) ;

c) la bénédiction qui atteste aux époux que Dieu donne réellement ce qu'il promet et qu'il exauce l'intercession que l'Eglise lui adresse en leur faveur.

En conséquence, le Synode tient à préciser qu'un mariage mixte célébré à l'Eglise réformée est considéré de la même manière qu'un mariage entre protestants : il n'est pas demandé aux époux d'autres engagements, ni imposé d'autres exigences ; aucune modification n'est prévue pour la cérémonie nuptiale qui est exactement la même.



A ceux qui seraient fiancés à une personne appartenant à une autre confession chrétienne, le Synode se doit de déclarer :

Loin d'encourager cette union, l'Eglise réformée leur demande d'envisager clairement les divers problèmes souvent graves qui ne manqueront pas de se poser.

S'ils estiment ne pas devoir ni pouvoir renoncer à leur projet, l'Eglise réformée s'efforcera de les aider selon l'esprit du Christ et fera tout ce qui est en son pouvoir pour collaborer à leur bonheur.

Si le fiancé non protestant est menacé d'excommunication par son Eglise, le Synode ne peut que regretter cette intransigeance, dont la responsabilité n'incombe nullement à l'Eglise réformée. Il est en tout cas inconcevable que l'on fasse porter au conjoint protestant les conséquences d'une telle pression.

Le Synode ne pourrait en aucun cas considérer comme un geste de charité chrétienne ou de compréhension œcuménique le fait de céder à ce genre de pressions. *Il espère bien plutôt que l'Eglise catholique-romaine, dans son désir d'approfondir ses relations avec les autres chrétiens, adoptera une attitude nouvelle.*

En repoussant toute volonté de prosélytisme, le Synode rappelle aux conjoints non-protestants que la Table du Seigneur leur est toujours ouverte.



Aux protestants qui envisagent de se marier à l'Eglise catholique-romaine, le Synode est contraint de dire :

a) l'engagement écrit ou oral qu'ils prendront n'est pas seulement contraire aux lois de notre pays (Art. 277 du Code civil suisse, Art. 49 de la Constitution fédérale), mais il équivaut surtout à une abdication. En se liant aux exigences qu'on leur impose, ils s'excluent de l'orientation religieuse du foyer et de l'éducation des enfants (cf. Canon 1061) ;

b) cet engagement est une meurtrissure de conscience ; un protestant ne pourra l'accepter que s'il renonce à la liberté que Jésus-Christ lui a acquise (*Gal.*, 5, 1) pour se soumettre à une loi qui n'a pas autorité sur lui (cf. Canon 1061, 1062, 1131, 1258) ;

c) cet engagement est pour le protestant un désaveu de sa foi en Jésus-Christ, seul Sauveur et seul Seigneur ;

d) cet engagement enfin retarde gravement l'heure de l'unité de l'Eglise. Il va à contresens de l'œcuménisme.



Le Synode s'adresse également aux membres de nos paroisses qui ont contracté mariage à l'Eglise catholique-romaine.

L'Eglise réformée ne les tient pas à l'écart, mais les assure au contraire de sa présence fidèle à leurs côtés. Elle les invite à bénéficier, plus encore que par le passé, des moyens de grâce que l'Eglise offre à tous ses membres. Elle les exhorte à chercher dans la communion avec le Seigneur Jésus-Christ, dans la prière et la lecture de la Bible, la force nécessaire pour surmonter leurs difficultés, et parfois leurs souffrances, et pour apporter à leur foyer une inspiration évangélique.

Notice d'Information
de la Fédération Protestante de France
(Automne 1964)

En publiant cette Notice d'information, la *Commission des relations avec le catholicisme* cherche à répondre au souhait formulé par ses correspondants régionaux et à la demande de nombreux pasteurs de recevoir des éclaircissements sur les répercussions de l'actuelle ouverture œcuménique de l'Eglise catholique dans le domaine complexe et douloureux des mariages mixtes.

Il va sans dire que cette notice n'a et ne peut avoir aucune portée *disciplinaire*. On sait que les règlements et les usages relatifs à la pastorale et à la célébration des mariages mixtes sont établis pour les Eglises protestantes par leur Discipline intérieure et les décisions synodales qui la fixent et ont seules pouvoir de la modifier. Dans le cadre des règles actuellement en vigueur dans l'Eglise réformée et dans l'Eglise luthérienne[1], il n'en reste pas moins que l'actuelle évolution qui se fait jour dans l'Eglise catholique provoque aussi bien dans l'opinion publique alertée par la presse que dans l'esprit des fidèles tant catholiques que protestants des confusions, des illusions et souvent un désarroi, caractéristiques de la situation présente. C'est précisément *cette situation présente* qui pose à la conscience pastorale et à celle de nombreux couples à la veille de s'unir, comme à de nombreux foyers mixtes, des problèmes douloureux ou irritants, jamais résolus de façon satisfaisante,

---

1. A l'heure actuelle de légères variantes existent entre les dispositions prises dans l'Eglise réformée et l'Eglise luthérienne au sujet des engagements relatifs à l'éducation des enfants. Mais ces variantes ne permettent pas d'élever un doute quant au parfait accord de toutes les Eglises de la Réforme sur la nature du lien indissoluble et sacré du mariage chrétien, sanctionné par la prédication, la prière et la bénédiction de l'Eglise (cf. les liturgies et les catéchismes en usage).

tant il est vrai que l'existence des mariages mixtes est bien le lieu où éclatent avec le plus d'évidence le scandale et la souffrance de la division des Eglises chrétiennes.

C'est pourquoi la Commission croit devoir *préciser certains aspects de cette situation présente* afin d'aider pasteurs et fidèles dans leur réflexion comme dans leurs décisions concrètes. Ce faisant, elle entend s'inspirer d'un double souci : *a*) dissiper autant que possible les équivoques et les malentendus préjudiciables à un dialogue loyal et constructif ; *b*) favoriser dans le protestantisme une conception et une pratique de la pastorale des ménages mixtes propres à aider ces derniers à vivre dans la vérité de la foi les inévitables difficultés de leur vie conjugale.

*
* *

1. On doit tout d'abord considérer que, du côté catholique romain, la position à l'égard des mariages est *en cours d'évolution.* La situation présente apparaît donc comme essentiellement *transitoire.* Le souci à la fois pastoral et œcuménique accentué par le Concile, une analyse réaliste de la situation en certains pays et l'insistance de la part des Eglises non romaines et du Conseil œcuménique sur les inconvénients des mesures codifiées depuis 1917, ont fortifié la conviction chez de nombreux évêques que la législation actuelle devait être modifiée.

On sait qu'un schéma sur le mariage rédigé par la Commission des Sacrements est à l'ordre du jour de la troisième session du Concile et comporte un chapitre sur les mariages mixtes proposant en effet certaines modifications des articles du Code de droit canonique.

Or, il est pour le moins prématuré et même inexact d'inférer de là — comme un public mal informé se l'imagine souvent — que le Concile va prochainement « résoudre » les difficultés inhérentes aux mariages mixtes. En effet, le schéma en question constitue de simples « propositions » qui, si elles sont adoptées après sans doute un bref débat par le Concile,

seront transmises à la Commission chargée de la révision du Code de droit canonique. Il est bien évident que, quelle que soit la nature des modifications envisagées, et en attendant leur promulgation, *la législation actuelle demeure en vigueur* et notamment les canons 1061, 1063, 1102, qui définissent les « cautions » exigées pour l'octroi d'une « dispense de l'empêchement de religion mixte » et écartent toute possibilité de « double bénédiction »[2].

2. D'autre part, on peut constater que, depuis le Concile, dans un désir très louable d'atténuer la rigueur juridique des textes et de traduire l'esprit œcuménique du catholicisme, des dispenses sont accordées par les évêques en vertu d'une interprétation large de la loi toujours recommandée et grâce aux possibilités d'exception que prévoit le canon 2214 introduisant au Code de « droit pénal » ; de même il arrive que diverses innovations sont autorisées dans les « célébrations ». Ces mesures, même inspirées par un souci de respect et de charité à l'égard de la partie protestante, ont souvent pour résultat de l'induire en erreur et donnent l'impression de faciliter la conclusion d'un mariage mixte au profit de l'Eglise catholique grâce à des mesures d'exception ou par des concessions sur la forme de la *cérémonie.*

Nous pensons que l'ambiguïté des situations ainsi créées ne sera vraiment dissipée que lorsque la législation de l'Eglise catholique aura été modifiée et notamment sur le point de savoir dans quelle mesure les mariages mixtes célébrés dans

---

2. Canon 1061 : « § 1. L'Eglise n'accordera la dispense de l'empêchement de religion mixte qu'à la condition : ... 2e Que l'époux non catholique promettra d'écarter tout danger de perversion de l'époux catholique, et que les deux promettront de faire baptiser et d'élever tous leurs enfants dans la religion catholique ».

Canon 1063 : « § 1. Quand même ils auraient obtenu la dispense de religion mixte, les époux ne peuvent pas, ni avant ni après leur mariage à l'église catholique, se présenter aussi, soit par eux-mêmes soit par procuration, devant le ministre non catholique, en tant que ministre du culte, pour donner ou renouveler devant lui leur consentement au mariage ».

nos Eglises sont reconnus *valides* et dans quelle mesure les « cautions » demandées par l'Eglise romaine respectent réellement la liberté des consciences et les conditions d'une commune participation des époux à l'éducation religieuse de leurs enfants.

3. Dans la période transitoire actuelle et partout où la chose est possible grâce au développement d'un climat de confiance, les problèmes soulevés et les difficultés rencontrées devraient pouvoir être loyalement abordés entre pasteurs et prêtres, afin que les solutions adoptées et les décisions finales, quelles qu'elles soient, puissent être clairement expliquées aux futurs époux et adoptées par eux en connaissance de cause. Leur attention devrait être attirée notamment sur la nécessité de parler franchement entre eux à l'avance de la question de l'éducation religieuse des enfants.

Egalement dans un souci de vérité, nous pensons que les pasteurs sollicités de participer à des célébrations de mariages mixtes bénis dans l'Eglise romaine devraient s'en abstenir, leur ministère auprès des protestants mariés à l'Eglise catholique pouvant d'ailleurs trouver d'autres expressions.

4. Le réel malaise et la lourde hypothèque que le problème des mariages mixtes fait peser sur le climat des relations interconfessionnelles ne trouveront pas leur allégement dans de simples dispositions juridiques, encore que celles-ci soient nécessaires. Les données de ce problème sont avant tout d'ordre doctrinal et pastoral.

C'est pourquoi il doit être compris dans le contexte plus large de la doctrine chrétienne du mariage et de ses fondements bibliques telle qu'elle est et doit être ordinairement enseignée et pratiquée dans les Eglises de la Réforme. La vraie façon de remédier aux graves inconvénients des mariages mixtes doit donc être recherchée d'abord dans une plus solide formation biblique et catéchétique sur le mariage destinée aux adolescents et jeunes adultes.

C'est pourquoi aussi il y a lieu de dissiper l'idée trop aisément répandue que les mariages mixtes favorisent l'œcumé-

nisme, alors que, précisément, c'est le sérieux du dialogue œcuménique qui, aujourd'hui, met en lumière la gravité des inconvénients et des difficultés du mariage mixte. Ce sont ces mêmes difficultés loyalement assumées et vécues par des ménages mixtes qui ont conduit certains d'entre eux à découvrir dans leur propre existence une réelle vocation œcuménique.

5. Il convient en effet de remarquer que ces inconvénients et ces difficultés ne sont vraiment compris et ressentis comme une souffrance que par les époux croyants et conscients des exigences de fidélité à leurs Eglises respectives.

Il y a donc lieu de distinguer entre les nombreux cas de mariages mixtes célébrés indifféremment dans l'une ou l'autre Eglise selon des motifs plus sociologiques ou sentimentaux que réellement religieux et les cas d'union entre chrétiens de confession différente et conscients des problèmes soulevés par cette union.

Si les premiers relèvent avant tout d'un ministère d'évangélisation, il appartient sans aucun doute aux pasteurs d'exercer librement ce ministère et, par conséquent, d'accueillir dans la communion de l'Eglise ceux des conjoints catholiques qui, antérieurement détachés de leur Eglise d'origine ou privés de son soutien spirituel, en viendraient, librement aussi, à confesser la foi évangélique dans une Eglise de la Réforme.

Par contre, la situation des époux croyants qui, mariés dans l'une ou l'autre Eglise, vivent leur vie conjugale dans la tension et la souffrance de ne pouvoir connaître une pleine communion dans la foi, pose au ministère pastoral des problèmes plus complexes. Ce sont proprement ces problèmes que l'on évoque en parlant aujourd'hui de « *pastorale des ménages mixtes* ».

Le principe et la pratique de cette forme particulière de ministère ont donné lieu, depuis quelques années, à quelques études et expériences restreintes à des groupes de ménages ayant fait appel à des prêtres et pasteurs. Des enquêtes et des échanges à ce sujet, il ressort que du côté catholique, la

responsabilité de semblables tentatives est généralement confiée à des religieux, alors qu'elle incombe le plus souvent, du côté protestant, aux pasteurs de paroisse ; de plus, la non-reconnaissance de la validité des mariages mixtes célébrés en dehors de l'Eglise romaine et l'excommunication qui en est le résultat, rendent plus difficile la participation, à ces groupes, de ménages mariés au temple. Il en résulte qu'à l'heure actuelle la mise en œuvre d'une pastorale *commune,* encore qu'elle apparaisse nécessaire, se heurte à des réelles difficultés qu'il faut chercher à résoudre.

Au stade actuel de sa réflexion, et tenant compte des avis de plusieurs pasteurs actuellement en recherche dans ce domaine, la Commission ne peut qu'attirer l'attention des pasteurs sur les points suivants :

1) Pour les fidèles eux-mêmes, le partage des expériences et la recherche commune peuvent être une source d'approfondissement et d'affermissement dans la foi, une aide pour exprimer la réalité en même temps que les limites d'une communion spirituelle dans un mutuel respect et un témoignage réciproque, une entreprise patiente de pédagogie chrétienne cherchant à dépasser l'indifférentisme ecclésiastique ou les compromis faciles.

2) L'étude des conditions d'une pastorale commune faisant appel localement ou régionalement à des spécialistes ne doit pas perdre de vue que la responsabilité de cette pastorale incombe normalement, en premier lieu, aux ministres des paroisses au sein desquelles s'insère la vie des ménages mixtes.

3) La participation de ménages à des sessions d'étude ou de retraite suppose préparation et entente préalable entre responsables pour le programme et le déroulement de ces sessions.

4) De telles sessions doivent, à l'heure actuelle, être considérées à titre d'expérience comme limitées quant au nombre et à la durée, de manière à éviter tout ce qui pourrait tendre à la constitution d'un mouvement ou d'une organisation trouvant dans la seule existence des ménages mixtes sa justification et sa fin.

5) Au moment où l'Eglise catholique cherche à se libérer de son juridisme et à tirer pour elle-même les conséquences du principe de la liberté religieuse, il appartient à nos Eglises de donner de leur côté la preuve que, pour elles aussi, la recherche des solutions à ce problème des mariages mixtes ne saurait avoir pour fin la défense ou le profit d'un groupe social ou religieux particulier, mais l'intérêt spirituel des couples chrétiens appelés à vivre l'unité de leur vie conjugale dans la vérité de la foi et dans la communion de Jésus-Christ et de son Eglise.

Conférence des Eglises Protestantes Romandes

Commission pour l'étude des mariages mixtes (1965)

Les données du problème

La création, à Rome, du Secrétariat pour l'unité, les travaux de Vatican II, ont révélé une recherche authentique de renouveau dans l'Eglise romaine. Il est certain qu'une ouverture œcuménique, impensable il y a quelques années et qu'on souhaite irréversible, permet des contacts valables entre l'Eglise romaine et les autres Eglises chrétiennes. On peut se réjouir sans réserve de ce climat nouveau.

L'ouverture romaine a suscité chez de nombreux fidèles des deux confessions des espoirs exagérés. Des couples mixtes, formés ou sur le point de s'engager, pensent que leur problème confessionnel est à la veille d'une solution.

Notre commission tient donc à donner aux pasteurs des informations qui leur permettront de dissiper les illusions, les équivoques et les malentendus que peuvent favoriser les recherches de l'Eglise romaine en pleine évolution.

Le schéma sur le mariage

Cela est d'autant plus nécessaire que nous ignorons encore dans quel sens cette évolution va se faire dans le domaine des mariages mixtes.

Nous ne savons pas encore quelle forme définitive prendra ce schéma qui comprend un chapitre sur les unions mixtes. Il a été renvoyé au pape pour qu'il en tire les conclusions pratiques.

La discussion a révélé que de nombreux évêques souhaitent une révision de la législation canonique actuelle. Une fois le schéma définitivement rédigé et adopté, il devra être encore transmis à la commission de révision du Code de droit canon. Ce travail ne se fera pas d'un jour à l'autre. Pour le moment, pour plusieurs années probablement, la législation actuelle réglera encore la célébration des mariages mixtes. Malgré les concessions dont nous allons parler, l'Eglise romaine n'a pas encore modifié sa position canonique.

Les mariages mixtes célébrés dans l'Eglise réformée ne sont pas reconnus valides et, comme par le passé, le conjoint catholique-romain est excommunié *ipso facto.* Les engagements des époux qui concluent une union dans l'Eglise romaine continuent d'imposer le baptême catholique des enfants et d'interdire au conjoint protestant toute influence religieuse sur eux.

Exceptions et concessions

Nous observons dans certains cas, une interprétation plus large des dispositions canoniques et un adoucissement de certaines exigences du Code. On a admis la présence à l'Eglise romaine d'un pasteur réformé remettant une Bible aux époux. Certains prêtres allemands ont recommandé aux conjoints de demeurer fidèles à leur propre Eglise. On n'a pas exigé la promesse du conjoint protestant d'élever les enfants dans la foi catholique. Dans une intervention au Concile, Mgr Charrière a proposé qu'on autorise les conjoints, après leur mariage à l'Eglise romaine, à se rendre dans un temple, non pour y renouveler le consentement, mais pour prier avec le pasteur. Permission, a ajouté Mgr Charrière, qui n'aurait pas, dans le climat actuel le caractère d'une offense à l'Eglise catholique et ne constituerait pas une « *communicatio in sacris* ».

De telles nouveautés ne doivent pas induire en erreur pasteurs et fidèles. Elles sont, pour le moment, inspirées, sans doute, par le respect pour le conjoint non romain mais constituent des mesures d'exception, des concessions de forme, qui

peuvent faciliter, dans certains cas, la conclusion du mariage dans le cadre de l'Eglise romaine. Ces innovations, loin de résoudre le problème, créent de la confusion dans l'esprit du public.

Attitudes pratiques devant les mariages mixtes

En attendant que l'Eglise romaine ait clairement établi sa nouvelle position, il serait désirable que les unions mixtes soient suivies par le pasteur et le prêtre. Cette proposition a été faite aussi par Mgr Charrière dans l'intervention invoquée plus haut. En particulier, toute la question de l'éducation religieuse des enfants doit être clairement discutée avant le mariage.

Les pasteurs s'efforceront de maintenir un contact régulier tant avec les protestants qui ont choisi de recevoir la bénédiction dans l'Eglise romaine qu'avec ceux qui se sont mariés dans l'Eglise protestante.

Si les pasteurs sont sollicités de prendre part, en tant qu'officiants, à une cérémonie catholique de mariage, notre commission leur déconseille vivement d'y participer sous une forme quelconque. Une telle participation ne pourrait que créer des malentendus.

Si un paroissien invite son pasteur à assister à la célébration de son mariage, notre commission rend ce pasteur attentif aux interprétations que sa décision provoquera ; elle l'appelle à user de son discernement pastoral, ne voulant pas, quant à elle, prendre une position de principe sur ce point.

Pas de « double bénédiction »

Si ces conjoints mariés dans l'Eglise romaine demandent à un pasteur une seconde bénédiction ou une cérémonie d'une autre forme, il s'y refusera. Il s'en tiendra jusqu'à nouvel avis à la décision de la Commission théologique de la Fédération des Eglises protestantes qui dit :

1. Si les conjoints qui demandent la bénédiction nuptiale dans l'Eglise réformée l'ont déjà reçue dans l'Eglise catholique, la bénédiction dans l'Eglise réformée est déjà exclue, par le fait que les conjoints ont dû s'engager, par écrit ou oralement, lors de la cérémonie catholique, à renoncer à toute autre bénédiction en dehors de l'Eglise romaine.

2. La double bénédiction doit être rejetée par principe. Le « oui » prononcé dans la première cérémonie nuptiale perd sa valeur s'il est répété dans une seconde cérémonie ; en outre, le conjoint réformé qui accepte la bénédiction catholique avec toutes ses obligations, renie sa propre foi, ce qui ne saurait être sanctionné, ni simplement annulé, par une nouvelle bénédiction donnée au nom de l'Eglise réformée.

3. L'Eglise réformée ne doit pas accepter d'instituer une sorte de cérémonie fictive, sous forme d'une cérémonie nuptiale sans bénédiction proprement dite.

4. Le refus de la double bénédiction n'a pas pour effet de soustraire les intéressés à la cure d'âme de leur Eglise.

POUR LA PASTORALE DES FOYERS MIXTES

En novembre 1964, tout à fait à la fin de sa troisième session, le Concile de Vatican II était saisi d'un *Vœu* sur le sacrement de mariage ; quelques paragraphes concernaient les mariages mixtes. La presse en a publié des traductions[1] qui permettent d'évoquer les grandes lignes de ce document impatiemment attendu.

Il commençait par une distinction entre le mariage d'un catholique avec un autre chrétien et le mariage avec un non-chrétien. Dans la première hypothèse, la dispense de « religion mixte » une fois obtenue, la bénédiction nuptiale serait donnée, sauf exceptions, dans le cadre de la célébration de la messe. Sauf exceptions aussi, ce ne serait pas le cas dans la deuxième hypothèse.

Pour obtenir la dispense — les empêchements de « religion mixte » et de « disparité de culte » étant maintenus — il était proposé que la promesse de faire baptiser et élever tous les enfants du couple dans l'Eglise catholique soit prise par la partie catholique, après accord avec son futur conjoint[2].

---

1. Cf., par exemple, *Le Monde* du 13 novembre 1964.

2. Dans son souci de mettre en évidence que c'est le catholique seul qui devra prendre cet engagement et que plus rien ne sera demandé directement au conjoint non catholique, le *Vœu* peut donner l'impression qu'il ne tient pas suffisamment compte de l'unité du couple : il requiert seulement que le non catholique soit averti en temps opportun et qu'on vérifie qu'il n'y répugne pas.

De toute évidence — et c'est certainement l'esprit du *Vœu* — un engagement aussi fondamental pour le foyer ne peut être pris que dans une acceptation lucide et loyale des deux futurs époux, même si l'un des deux seulement formule la promesse.

Il n'était plus question de cautions données par écrit. Et même, le catholique ne promettrait d'agir ainsi que « dans la mesure du possible » : *in quantum poterit.*

Dans des cas particulièrement difficiles ou douloureux, l'évêque aurait la possibilité de dispenser de la forme canonique ; en d'autres termes, il pourrait reconnaître la validité du mariage d'un catholique hors de l'Eglise catholique, par exemple dans un temple protestant.

Enfin il n'y aurait plus d'excommunication pour le catholique se mariant devant un ministre non catholique.

Ce *Vœu* fut, on s'en souvient, très brièvement discuté par les Pères. Une opinion favorable à la réforme du Droit canonique se manifesta, sans qu'une véritable unanimité s'établisse sur les différents points proposés.

Contrairement à ce qui avait été d'abord envisagé, ce *Vœu* ne fut pas versé au dossier de la Commission de refonte du Droit canonique. On proposa une procédure qu'on espérait plus rapide : il fut remis au pape lui-même, à charge pour le souverain pontife de le promulguer sous la forme et avec les modalités qui lui paraîtraient les meilleures, compte tenu de ce qui avait été dit dans l'aula conciliaire.

Prêt aux environs de Pâques 1965, le texte du *motu proprio* fut soumis par Paul VI à un certain nombre d'évêques : les avis recueillis se révélèrent suffisamment divergents pour que le pape, appliquant le principe de la conciliarité, ait décidé de surseoir à la promulgation et de remettre sur le métier le texte litigieux. Il confessa lui-même, dans un discours au Sacré-Collège le 24 juin, que la discipline canonique des mariages mixtes est une « question délicate qui exige une réflexion ultérieure ».

Les choses en sont là au moment où cet article est écrit.

S'il n'est pas possible de commenter un texte qui n'existe pas encore, du moins peut-on proposer modestement quelques réflexions destinées à introduire des considérations pastorales qui resteront, pensons-nous, valables, quelle que soit la teneur du document romain.

I. RÉFLEXIONS SUR UN VŒU

Orthodoxes et protestants

Dans le cas de mariage mixte, la distinction entre chrétiens et non-chrétiens est fondamentale. Le péché originel de notre législation canonique actuelle — et la source de bien des difficultés — est précisément d'avoir divisé le monde en deux catégories : les catholiques, les a-catholiques, favorisant par là les confusions théologiques et les approximations pastorales. Il est au contraire certain qu'on ne peut ni théologiquement ni pastoralement mettre sur le même pied et traiter de façon identique le mariage d'un catholique avec un autre chrétien et avec un musulman, ou un bouddhiste, ou un incroyant[3].

Mais ne faudrait-il pas pousser plus loin la distinction, sinon peut-être dans un texte canonique qui doit rester sobre et le plus général possible, du moins dans son application pastorale guidée par des directives ou des directoires ? Prenons un exemple important : une législation qui vise *tous* les mariages mixtes entre chrétiens, donc l'union d'un catholique avec un orthodoxe aussi bien qu'avec un protestant, prévoit légitimement comme cadre la célébration de la messe. Il nous semble que la bénédiction nuptiale d'un orthodoxe et d'un catholique trouve là son cadre liturgique normal. Il ne serait même pas impossible, croyons-nous, de faire de cette bénédiction nuptiale l'occasion d'une « intercommunion » ou plutôt d'une communion de tous les participants ; dès aujourd'hui, dans ce cas exceptionnel et rare, conjoint orthodoxe et conjoint catholique, fidèles catholiques et fidèles orthodoxes, devraient pouvoir participer au même pain et au même calice. Nous souhaitons vivement que, dans un avenir proche, des accords

---

3. La distinction entre « religion mixte » et « disparité de culte » existe bien dans le Code ; mais elle reste théorique, sans véritables conséquences pastorales. Sur le danger des simplifications du Code, cf. nos « Requêtes de l'œcuménisme » (*Lumière et Vie*, 1960, n° 50), spécialement p. 95-105.

entre autorités orthodoxes et catholiques permettent de marquer ce nouveau jalon sur la route de la réconciliation plénière. Bien entendu, l'éducation des enfants ne devrait pas faire problème grave non plus : la reconnaissance mutuelle par les deux parties de l'Eglise de la validité de leur ministère et de leur vie sacramentelle devrait autoriser les solutions les plus souples, tenant compte de la situation ecclésiastique des deux époux et des conditions géographiques de leur insertion dans une Eglise en Orient ou en Occident.

L'attitude pastorale ne peut pas être la même en ce qui concerne le mariage d'un catholique avec un chrétien d'une Eglise de la Réforme. Pour reprendre le même exemple que précédemment : ne se rend-on pas compte que prévoir, dans ce cas, la célébration de la messe, c'est pratiquer un œcuménisme « de la gentillesse », c'est-à-dire offrir tout ce qu'on peut offrir sans se préoccuper de savoir si le « cadeau » est agréé ou non. Le véritable œcuménisme est au contraire d'abord attention à l'autre et souci de le respecter[4].

Je sais bien que parfois ce sont les familles protestantes elles-mêmes qui réclament la messe, victimes de la pression sociologique et de l'opinion publique pour laquelle un mariage sans messe n'est pas un « grand mariage ». Mais dans ce cas, comme dans le cas des « convertis » qui insistent pour recevoir à nouveau le baptême (sous condition) au moment de leur entrée dans l'Eglise catholique, n'est-ce pas au ministre de cette Eglise de se montrer théologiquement plus solide et

---

4. « Attention à l'autre » : tel nous paraît être le sens profond d'une expression du Décret conciliaire sur l'œcuménisme critiquée souvent par nos amis non catholiques. Le document de Vatican II demande que *fideles catholici... de fratribus sejunctis solliciti sint,* ce qu'on traduit habituellement par : *que les fidèles catholiques... se montrent pleins de sollicitude pour leurs frères séparés.* Le mot de sollicitude semble impliquer une nuance de condescendance. En réalité *solliciti* est le terme que l'on trouve dans *Eph.*, 4, 3, verset que l'on peut traduire : en vous appliquant à, *ou* : en vous efforçant de, *ou :* en étant attentifs à... conserver l'unité de l'Esprit. Etre attentifs à des frères : qu'y a-t-il de plus authentiquement œcuménique ?

de faire comprendre que si les rapports entre chrétiens ne se fondent pas sur la vérité, ils sont condamnés à rester dans la polémique ou, à l'autre extrême, à sombrer dans la mièvrerie dangereuse d'une « gentillesse » accommodante qui n'a plus guère de rapport avec la charité du Christ ?

Qu'on ne se méprenne pas : il est très souhaitable que l'on cesse rapidement de faire du mariage mixte une célébration « au rabais », une cérémonie humiliante et traumatisante ; mais il faut que la remise en place se fasse dans la vérité d'un œcuménisme authentique. Etre attentif à l'autre, c'est d'abord l'accepter tel qu'il est et, au besoin, l'aider à découvrir et à honorer ses fidélités les plus profondes. Sauf exceptions, la célébration de la messe ne peut que troubler et gêner un protestant logique avec sa foi. De plus, parmi les fidèles présents, les protestants, à commencer par l'un des deux époux, ne pourront pas communier : est-ce bien le jour d'afficher une division si profondément douloureuse, après avoir infligé aux chrétiens de la Réforme une célébration « typiquement catholique » ?

Ceci est négatif. Que faire positivement ? Nous avons en commun, catholiques et protestants, le trésor de la Parole de Dieu. Pourquoi ne pas organiser, pour un mariage mixte, une ample et belle célébration de la Parole dans l'esprit de la Constitution conciliaire sur la liturgie (§ 35, 4) ?

Nous permettra-t-on de faire appel à notre propre expérience ? Depuis bien des années, lorsqu'il nous est donné de préparer des jeunes gens à un mariage mixte, nous leur demandons de chercher ensemble dans l'Ecriture Sainte — et, au besoin, nous les y aidons — deux ou trois beaux passages traitant du mariage et de l'amour. C'est autour de ces péricopes choisies par eux que la première partie de la célébration liturgique sera bâtie. Chacun des passages sera lu, de préférence par l'un ou l'autre des fidèles présents. Cette lecture sera suivie, chaque fois, d'un bon moment de méditation silencieuse, puis d'une prière prononcée par le célébrant ou d'un cantique ou d'un psaume chanté par tous. C'est sur ces passages scripturaires que prendra appui l'homélie faite

par le célébrant. Et ainsi l'échange des consentements (et le reste du bref rituel catholique) sera-t-il, non pas seulement « étoffé » par une « avant-célébration », mais réellement situé dans une vérité biblique à laquelle tous les chrétiens présents, protestants et catholiques, auront pu communier profondément.

Validité du mariage au temple ?

Le *Vœu* présenté au Concile laisse à l'Ordinaire du lieu le soin d'estimer les raisons graves qu'il peut avoir, en dispensant l'un de ses fidèles de la forme canonique, de lui permettre de contracter une union valide en dehors de l'Eglise catholique. C'est faire dépendre la validité d'une union bénie au temple protestant d'une décision épiscopale. Pourquoi, demandera-t-on, ne pas reconnaître purement et simplement la validité de tous les mariages mixtes célébrés au temple ?

La réponse qui est faite habituellement à cette question, du côté catholique, est que des doutes légitimes peuvent s'élever sur la portée du consentement échangé par les deux époux au temple, et plus précisément sur la réalité de leur volonté de contracter une union pour la vie. En d'autres termes, l'Eglise catholique éprouverait quelque inquiétude quant à la doctrine de l'indissolubilité du mariage professée par le protestantisme. Certes, l'on reconnaît que, mis à part quelques mouvement marginaux plus ou moins sectaires, les grandes Eglises issues de la Réforme enseignent dans leur catéchèse le caractère indissoluble du mariage chrétien, mais la façon dont elles admettent, dans des cas relativement nombreux, le remariage religieux de divorcés n'irait pas sans poser en retour une question sur leur doctrine et sur la portée de l'engagement matrimonial dans la conscience de leurs fidèles. Nous avons trouvé récemment cette difficulté exprimée par un auteur protestant que nous citerons sans reprendre forcément à notre compte tous ses termes :

> « Depuis le 20 novembre 1964, écrit R. Cuendet, on attend que Paul VI fasse connaître sa position par un *motu*

proprio, annoncé plusieurs fois comme imminent, mais pas encore paru. Ce silence et ce retard ont paru suspects à beaucoup. Et pourtant on peut le comprendre. Les évêques anglais ont en effet attiré l'attention du souverain pontife sur le manque de fermeté doctrinale des protestants au sujet de l'indissolubilité du mariage et sur ses conséquences directes : la légitimité du remariage des divorcés dans les Eglises issues de la Réforme. On ne saurait nier qu'il y a là un problème délicat pour l'Eglise catholique. En reconnaissant la validité des mariages (mixtes ou non) célébrés dans les Eglises protestantes, l'Eglise romaine légitimerait des mariages (remariage de divorcés) qui, pour elle, sont des adultères. Certes, la position stricte adoptée par l'Eglise catholique à l'égard des conjoints divorcés et remariés ne nous paraît pas satisfaisante. Elle contraint en effet les couples séparés, soit à demander l'annulation de leur mariage (ce qui peut conduire à une casuistique douteuse), soit à vivre hors de la communauté ecclésiale s'ils se remarient civilement. Mais la position protestante actuelle est-elle plus juste, qui consiste, au nom de la charité, à remarier des époux dont l'un au moins s'est déjà engagé pour la vie ? Cette attitude aura toujours pour conséquence de renier en fait le premier mariage, béni par l'Eglise, et dans lequel les époux se sont unis devant Dieu « jusqu'à ce que la mort les sépare » ! La position protestante actuelle n'a aucun fondement biblique. Pierre Bonnard dans son *Commentaire de Matthieu,* 19, 1-12 affirme au contraire qu'« à la lumière de cette péricope, toute solution disciplinaire entérinant la rupture du lien conjugal s'avère désastreuse (...) Il n'y a vraiment qu'une chose à dire qui corresponde à tout l'enseignement biblique : que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni (v. 6 b) ».

A la lumière de semblables affirmations, corroborées par la quasi unanimité des exégètes, il serait opportun de reconnaître humblement et loyalement que nous ne sommes pas fidèles à l'enseignement biblique sur ce point, malgré notre volonté si souvent répétée de soumission à la Parole de Dieu (...) Il ne suffit pourtant pas de reconnaître notre infidélité, il faut nous en repentir, c'est-à-dire proclamer d'une manière plus unanime et plus ferme l'indissolubilité du mariage chrétien et tout faire pour que les couples qui s'unissent devant Dieu le sachent et renoncent à se marier à la légère. Nous serons alors en mesure de faire progresser le dialogue sur les mariages mixtes et de trouver avec nos frères catholiques une solution qui tienne mieux compte de la vérité et de la charité.

> Contrairement à ce que l'on croit souvent; la solution de cette question si controversée ne dépend pas seulement de la bonne volonté romaine, elle est aussi liée au redressement doctrinal et spirituel des Eglises issues de la Réforme »[5].

Si nous avons tenu à reproduire un long fragment de ce texte, c'est parce qu'il est rare de voir les choses exprimées avec ce courage et cette humble lucidité. Cependant une question se pose : contrairement à ce que laisse entendre ce correspondant et contrairement à ce qu'on pense très couramment du côté protestant[6] et même parfois chez nous, l'Eglise catholique considère comme valide et même sacramentel le mariage au temple de deux protestants baptisés.

Alors, pourquoi deux poids, deux mesures ?

Il n'est pas simple de répondre et les interrogations de R. Cuendet sont pertinentes. Ce n'est pas ici le lieu de traiter la question si douloureuse du remariage des divorcés et de l'attitude des Eglises à son égard. Mais entre la « casuistique subtile » qui, pour arriver à démontrer *a posteriori* la nullité d'un contrat matrimonial, « frise l'acrobatie » et, d'autre part, le laxisme qui, pour éviter de répondre aux époux angoissés : « Débrouillez-vous »[7], s'inspire d'une pitié souvent peu éclairée, une tradition assez solide de l'Eglise d'Orient pourrait peut-être nous mettre sur la voie d'une charité authentique : sans rien renier de l'enseignement clair du Christ sur le caractère indissoluble du mariage chrétien, l'on deviendrait plus attentif aux situations et aux drames personnels et plus soucieux de manifester, sans trahir la vérité, l'amour miséricordieux de Jésus.

---

5. Lettre adressée à l'hebdomadaire *La vie protestante* (Genève), 17 septembre 1965, p. 7.

6. Cf., par exemple, la correction qu'il fallut introduire *in extremis* dans l'importante conférence prononcée par le professeur Roger Mehl à l'ouverture de l'Assemblée de Foi et Constitution à Montréal, en juillet 1963 (*Istina*, IX, 1963, p. 394, note 7).

7. Nous empruntons ces expressions à l'intervention courageuse et lucide faite tout récemment sur ce sujet au Concile par Mgr Zoghby.

De ces questions si graves, qui atteignent au cœur tant de chrétiens, nous devrions pouvoir dialoguer sérieusement et loyalement avec nos frères de l'Eglise d'Orient et avec ceux qui appartiennent aux Eglises de la Réforme : nous en sommes convaincu, c'est *ensemble* que, devant des drames dont nous sommes tous conscients, nous trouverons les chemins de l'authentique fidélité à l'Evangile.

Quoi qu'il en soit et malgré le lien qui existe — nous en conviendrions volontiers — entre l'attitude pastorale en face des divorcés et l'enseignement catéchétique sur le mariage, ce n'en est pas moins un fait que, vis-à-vis d'une union bénie au temple, l'Eglise catholique adopte une double attitude : si elle reconnaît la validité de l'acte lorsqu'il s'agit de deux protestants et qu'elle la nie quand l'un des deux est catholique, c'est bien parce que, jusqu'à plus ample informé, elle entend maintenir pour les catholiques, et pour eux seulement, la nécessité de contracter mariage, normalement, « selon la forme canonique », c'est-à-dire en présence de deux témoins et du prêtre habilité pour assister à cette célébration. Cette réglementation disciplinaire qui, historiquement, n'a pas été portée directement contre les unions mixtes mais pour faire barrage aux « mariages clandestins », conclus en privé, offre d'incontestables avantages de clarté. Est-elle pastoralement la meilleure dans l'état actuel des choses ? Rend-elle vraiment justice à la doctrine et à la vie des grandes Eglises issues de la Réforme ? Ne faudrait-il pas dégager la validité du sacrement d'une condition extrinsèque au consentement matrimonial ? Autant de questions auxquelles il n'est point facile de répondre d'un mot mais qu'il faut certainement poser, en laissant aux autorités compétentes — et, encore une fois, il semble que cela exigerait un dialogue entre Eglises — la responsabilité de prendre, compte tenu de toutes les circonstances, les solutions les plus conformes à la vérité de l'Evangile et au bien de tous ceux qui doivent en vivre[8].

---

8. On lira spécialement sur ce point les remarques de F. Böckle (*Concilium*, 1965) et d'E. Chavaz (*Choisir*, 1965) ; cf. la *Courte bibliographie* ci-dessous.

Education catholique des enfants

Il faudrait ajouter que le *Vœu,* tel qu'il a été présenté au Concile en novembre dernier ne disait pas explicitement si la dispense de la forme canonique par l'Ordinaire du lieu devrait être liée ou non à la promesse de baptême et d'éducation catholiques des enfants. La question est ,on le conçoit, d'une importance capitale. En conclusion d'un stimulant article consacré à l'examen de ce *Vœu,* l'abbé Chavaz évoquait tout récemment les catholiques qui, par peur du désordre éventuellement provoqué par des prises de position différentes des évêques et des conférences épiscopales et « peut-être par nostalgie de la centralisation et de l'uniformité auxquelles nous sommes accoutumés », souhaitent des garanties précises et « voudraient en particulier que l'assurance quant à la religion des enfants demeure une condition *sine qua non* de la dispense de la forme canonique ». Devant pareille éventualité notre conclusion sera celle même de l'abbé Chavaz : « Si cette opinion réussit à l'emporter, la portée œcuménique du décret en sera singulièrement réduite »[9].

II. PASTORALE DES FOYERS MIXTES

Préparation et célébration du mariage

En restant dans le cadre disciplinaire actuel et en sachant bien que, quelles que soient les améliorations introduites prochainement, les difficultés des mariages mixtes subsisteront aussi longtemps qu'il y aura des Eglises séparées les unes des autres, on peut proposer sur la pastorale des foyers mixtes quelques réflexions qui n'ont pas la prétention d'être exhaustives ni valables universellement. La vie n'attend pas : nombreux sont les foyers qui existent, plus nombreux encore ceux qui se forment sous nos yeux. Que pouvons-nous faire, pastoralement, pour eux ?

---

9. *Choisir,* septembre 1965, p. 24.

Les réflexions qui suivent ne proviennent pas d'une vue théorique des choses ; elles sont le fruit d'une méditation à partir de l'action ; elles s'inspirent étroitement de l'expérience acquise depuis plusieurs années au contact de nombreux couples engagés dans cette aventure spirituelle de la « mixité » ; elles se réfèrent en particulier au cheminement d'une douzaine de ménages — dont quelques-uns mariés dans des Eglises de la Réforme — qui constituent, à Lyon, un groupe homogène auquel, en collaboration étroite et confiante avec un pasteur, nous assurons une aide spirituelle et théologique[10].

Nous avons en vue directement les mariages entre catholiques et protestants. Cela ne signifie pas qu'une partie de nos remarques ne puisse s'appliquer aux unions entre orthodoxes et catholiques ; mais nous avons déjà dit à quel point les rapports entre l'Eglise d'Orient et l'Eglise d'Occident nous paraissent d'un autre ordre que les rapports entre l'Eglise de Rome et la Réforme. La discipline canonique elle-même a d'ailleurs déjà reconnu cette différence, sur un point au moins, puisque, à la différence du mariage au temple, le mariage d'un catholique oriental à l'Eglise orthodoxe, sans dispense, est reconnu aujourd'hui valide bien qu'illicite. Et, dans bon nombre de cas, la proximité très grande de vie et de structure ecclésiale qui existe entre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise catholique facilitera les choses pour la célébration du mariage, la vie du

---

10. Il existe un nombre relativement important de foyers mixtes. Ils ont toujours eu droit, bien sûr, à notre sollicitude pastorale, mais il semble que ce soit seulement le contexte œcuménique d'aujourd'hui qui permette à cette sollicitude de s'exprimer concrètement : la pastorale des foyers mixtes suppose en effet — nous insisterons plus loin sur ce point important — une *collaboration confiante* entre un prêtre et un pasteur : c'était jusqu'ici bien difficile ! La situation a changé. Depuis quelques années on a vu naître en France, et des sessions pour foyers mixtes (par exemple, à Taizé, puis à Ligugé) et des groupes de ménages mixtes (par exemple, dans la région parisienne, à Lyon, dans le pays de Montbéliard et ailleurs sous une forme plus souple ou en voie de formation). Aux lecteurs intéressés nous donnerons volontiers des renseignements sur ces sessions, ces groupes et leurs recherches.

couple et l'éducation de ses enfants ; elle permettra aussi une symbiose plus facile que pour un ménage formé d'un catholique et d'un protestant.

On nous objectera peut-être — et nous voudrions répondre dès maintenant à cette question préalable — qu'une partie des suggestions qui figurent dans les pages suivantes ne visent que des couples parvenus déjà à un niveau relativement élevé de vie spirituelle et de conscience ecclésiale ; alors qu'en fait, dans la majorité des cas, ce n'est pas à ce niveau que se situent les foyers mixtes. Peut-être. Toutefois la proportion des couples spirituellement « convaincus » tend à augmenter, en tout cas en France, et s'il reste vrai que souvent l'un des deux époux est un « tiède », l'on voit progressivement augmenter le nombre des jeunes gens profondément croyants qui acceptent cependant, malgré leur engagement chrétien, ou parfois même à cause de cet engagement, de fonder ce qu'au XVIIIe siècle on appelait un « couple bigarré ». De toute façon nous sommes certain qu'il y a pour le plus grand nombre des foyers mixtes, quelles que soient leur situation personnelle de départ et celle de leur paroisse, un épanouissement spirituel possible : les pasteurs seraient coupables de ne pas le leur proposer. Nous avons suivi pastoralement certains cheminements qui nous convainquent qu'il ne faut mésestimer ni le désir profond de nombreux couples, ni surtout la toute-puissance de la grâce du Seigneur.

Ce que nous venons de dire de l'enthousiasme de certains jeunes chrétiens faisait allusion à un danger menaçant à l'heure actuelle, à propos duquel une remarque préalable s'impose. Certes, toutes les Eglises et confessions chrétiennes sont unanimes à déconseiller les mariages mixtes tant elles savent les difficultés, les périls, les souffrances aiguës qu'ils peuvent engendrer. Mais le climat inter-confessionnel d'aujourd'hui risque de favoriser, de quelque façon, les illusions de certains chrétiens, surtout de jeunes, voire de prêtres et de pasteurs, prêts à considérer trop facilement les « mariages œcuméniques » comme une des lignes de solution au drame de la division des disciples du Christ.

Sans succomber à cette illusion dangereuse, on pourra considérer, nous semble-t-il, comme l'attitude pastorale exacte celle qui se fonde avec réalisme sur une situation de fait : que nous le voulions ou non, et malgré les rudes obstacles canoniques et disciplinaires qu'elles rencontrent, les unions mixtes croissent en nombre. Une fois accomplis tous les efforts souhaitables pour rappeler inlassablement la vérité dogmatique et pastorale en ce domaine ; une fois reconnu qu'il est parfois possible, lorsqu'un jeune homme et une jeune fille parlent suffisamment à l'avance de leurs projets, de détourner quelqu'un d'un mariage mixte ; il n'en reste pas moins que le pasteur d'âmes est placé la plupart du temps devant le déroulement quasi inéluctable d'un scénario qu'on ne l'a pas invité à écrire. A ce moment et dans ces conditions, la seule attitude pastorale juste nous semble être d'aménager au mieux, avec autant de lucidité que d'amour, une situation difficile et d'aider les protagonistes à éviter les plus redoutables écueils et, si possible, à retirer un enrichissement de l'expérience spirituelle qu'ils entendent vivre.

Nous avons parlé jusqu'ici de prêtre, de pasteur. Il faut en réalité parler de pasteur *et* de prêtre. Cette double orientation est fondamentale. Lorsqu'un futur couple vient nous demander conseil, un de nos premiers soucis est de nous assurer qu'il a consulté ou consultera aussi un pasteur. Au besoin d'ailleurs nous lui fournirons nom et adresse et veillerons à ce que le contact s'établisse vraiment. Il arrive assez souvent, en effet, que les fiancés viennent rendre visite au prêtre parce que, pour une raison ou pour une autre, ils n'ont pas et ne veulent pas avoir de rapport avec le pasteur. Ou l'inverse. Sans forcer les consciences ni violer la liberté, il faut tenter dès l'abord de dénouer ces situations, sachant bien que ce ne sera pas toujours possible et qu'il est des obstacles psychologiques infranchissables.

Il ne suffit pas de dire « prêtre et pasteur », il faut ajouter : bien au courant des problèmes délicats que posent les rapports inter-confessionnels et en particulier les mariages mixtes, et dotés l'un et l'autre d'une réelle expérience. L'in-

tention de cette remarque n'est pas de réserver la pastorale de l'œcuménisme à quelques spécialistes ; il faut au contraire souhaiter qu'un nombre aussi important que possible de ministres des Eglises acquièrent une formation suffisante en ce domaine. Mais il convient d'éviter à tout prix les maladresses, les erreurs, les fausses orientations et finalement le mal que peuvent provoquer, venant de ceux qui sont incompétents et démunis d'expérience, soit une trop grande rigidité, soit à l'inverse — et le danger est sans doute plus menaçant de ce côté aujourd'hui — un excès de bonne volonté aveugle. Plus encore que dans d'autres secteurs de la pastorale, des erreurs de départ peuvent susciter là de véritables catastrophes spirituelles et marquer pour la vie un couple et ses enfants.

La question religieuse est fondamentale. Il sera parfois nécessaire de tenter d'en convaincre les futurs époux, plus ou moins détachés de leur communauté ecclésiale ou aveuglés par leur amour réciproque. Il faudra non seulement leur décrire les tristes conséquences pour les enfants de l'indifférence religieuse des parents, mais aussi leur montrer que, dans la mesure où la disparité des confessions chrétiennes est envisagée avec lucidité et dans la clarté, elle peut constituer pour le couple un véritable facteur d'émulation spirituelle et de progrès : un catholique et un protestant ne peuvent demeurer unis qu'en vivant l'un et l'autre au plus profond de leur foi chrétienne.

Le temps qui précède le mariage devra donc être consacré à un sérieux approfondissement de la foi de chacun des fiancés : toutes les formes de catéchismes d'adultes, de sessions de formation et, en particulier, de cours pour fiancés, pourront être utilisées. Mais on accordera une place de choix aux entretiens des deux jeunes gens avec le prêtre, d'une part, et le pasteur, d'autre part, qui s'occupent d'eux. Ces deux derniers, qui doivent œuvrer en se faisant pleine confiance, auront d'ailleurs intérêt à confronter leurs vues sur l'orientation du futur couple. Dans ces conversations et études, il ne s'agira pas seulement de deux réflexions parallèles sur le catholicisme et le protestantisme, mais aussi et surtout de la recherche en

commun des racines et des fondements évangéliques de toutes les Eglises chrétiennes. Les futurs époux commenceront ainsi à acquérir le réflexe spirituel qui sera leur sauvegarde tout au long de leur vie conjugale : celui de chercher, chacun d'entre eux restant loyal envers l'Eglise dont il est membre, les bases communes sur lesquelles, sans compromission, ils pourront construire ensemble leur foyer chrétien.

Mais il ne faudrait pas que le souci, fondamental, des questions proprement religieuses et confessionnelles fasse oublier, au profit de confrontations théologiques plus ou moins abstraites, la réalité de l'amour qui lie deux êtres et les pousse à s'engager pour toujours ensemble.

Comme pour tout autre mariage, les deux fiancés, aidés par leurs conseillers spirituels et éventuellement par des foyers amis, tenteront d'examiner avec lucidité la qualité évangélique de l'élan qui les attire l'un vers l'autre et de le purifier dans la lumière et avec la force du Christ. Ce n'est en effet que sur un amour authentique que, là comme ailleurs, là plus qu'ailleurs, un foyer pourra se construire. Un amour vrai est don du Christ. Si deux jeunes gens de confessions chrétiennes différentes éprouvent l'un pour l'autre cet amour véritable, affiné dans la prière et la vie chrétienne, prêtre et pasteur devront les aider à discerner et à assumer la vocation qu'il implique pour eux. Il ne s'agit là en aucune manière, on le voit bien, d'encourager aveuglément des « mariages œcuméniques », mais au contraire de discerner, à la clarté de la foi et de la charité, les signes donnés par le Seigneur. Qu'un amour authentique, éclairé par l'Evangile, lie deux chrétiens appartenant à deux Eglises différentes signifie pour eux *l'exigence divine* de devenir, de plus en plus tout au long d'une vie qui sera difficile, un signe prophétique du triomphe de l'amour du Seigneur sur la division des Eglises. En ce sens il est une vocation, c'est-à-dire un appel divin, des foyers mixtes à laquelle les époux doivent être fidèles.

Dans l'obéissance à cet appel de Dieu, le couple n'oubliera pas que son cheminement spirituel, s'il est d'abord le sien propre, peut, en quelque manière, revêtir une valeur exem-

plaire pour beaucoup d'autres foyers mixtes et, plus largement, être significatif pour l'ensemble des communautés chrétiennes, séparées les unes des autres et pourtant pressées par l'amour du Seigneur à chercher à sa lumière les chemins de l'Unité plénière en lui.

Ce n'est qu'au terme d'un examen approfondi et loyal, nourri de prière, que les deux fiancés pourront prendre, devant Dieu, la décision qui orientera leur foyer. Lorsque, tout bien pesé, et en sachant aussi clairement que possible ce que cela va impliquer, la décision s'oriente vers un mariage célébré dans une Eglise de la Réforme, la situation du prêtre conseiller est particulièrement délicate, étant donné la discipline actuelle du catholicisme. A ce moment, sans aucune compromission et tout en se gardant de minimiser ou de donner l'impression de minimiser la gravité des exigences et des sanctions de l'Eglise catholique, qu'il sache se souvenir que ce sont les fiancés qui prennent, devant Dieu, leur décision ; qu'une conscience éclairée est libre et que le Seigneur est toujours, comme le dit l'apôtre Jean, plus grand que notre cœur. Qu'il n'oublie pas non plus que l'excommunication, aujourd'hui portée contre le catholique qui reçoit la bénédiction nuptiale au temple, ne le rejette pas totalement de la communauté ecclésiale. Qu'il aide ce membre malade et souffrant du Corps du Christ à comprendre que son geste n'est pas une « abjuration » et que la sanction portée contre lui, si elle le prive de la participation aux sacrements, ne lui arrache pas sa foi qu'il garde le devoir de nourrir par les moyens de grâce demeurant à sa disposition, en particulier la prière ainsi que l'audition et la lecture de la Parole de Dieu. Que le prêtre se rappelle aussi que l'Eglise catholique, malgré la dureté de sa discipline canonique, garde en son cœur maternel le désir de ne pas laisser pour toujours ses fils dans l'aridité du désert et que, moyennant certaines conditions, plusieurs possibilités existent, dans la législation et la pratique canoniques telles qu'elles sont aujourd'hui, de relever de l'excommunication et de réconcilier avec l'Eglise un catholique demeuré, dans l'épreuve, un croyant. De toute façon, c'est l'Esprit-Saint qui inspirera à ce

prêtre l'attitude pastorale juste, à la fois respectueuse des impératifs de l'autorité catholique et accueillante à la recherche et à la décision difficiles, voire douloureuses, de deux êtres, victimes l'un et l'autre de drames séculaires dont ils ne sont pas responsables.

Le prêtre n'oubliera pas non plus que, malgré les apparences, la décision de se marier à l'Eglise catholique peut être, à l'égal du choix inverse, dramatique et traumatisante pour l'un des fiancés — en l'occurrence le protestant qui peut avoir le sentiment de renier son Eglise — et donc finalement pour le couple, même si cette décision n'est pas sanctionnée par une « excommunication » parallèle à celle que porte l'Eglise catholique.

Ce prêtre évitera avec un soin extrême ce que l'on pourrait appeler le « chantage à l'amour », en faisant comme si le mariage à l'Eglise catholique constituait une solution « plus simple » (le protestant « n'est pas excommunié par son Eglise » !) que la bénédiction au temple. Ce n'est pas vrai. Il y a des blessures secrètes qui peuvent marquer une vie entière et, dès le point de départ, dés-orienter (au sens fort) un foyer.

En ce qui concerne l'éducation des enfants, on sait qu'il existe *grosso modo* deux attitudes des Eglises. Aucune ne peut se désintéresser de la façon dont sera élevée la progéniture du couple qu'elle va bénir. Mais les unes considèrent que l'attitude pastorale la plus sage consiste à aider les fiancés à prendre une décision claire et ferme dès leur mariage afin que ne surgisse pas, quelques mois ou quelques années plus tard, un différend et peut-être un drame lorsqu'il s'agira de faire un choix pour le baptême et l'éducation des enfants. D'autres Eglises préfèrent laisser les conjoints à leur conscience devant Dieu, non sans leur avoir fait remarquer qu'il serait profondément anormal que les petits que Dieu leur accordera ne soient pas baptisés et élevés au sein de la communauté chrétienne à laquelle ils demandent de bénir leur union.

Il nous semble personnellement que, sauf cas exceptionnels, l'attitude pastorale la meilleure consiste effectivement à

ne pas laisser une si importante décision dans le vague au moment du mariage : trop souvent les fiancés ont tendance à maintenir certaines questions dans l'ombre ; on les comprend : ils en ont déjà tant à résoudre ! Il est bon que l'orientation des enfants soit fermement décidée en même temps que l'orientation du foyer : c'en est d'ailleurs une conséquence. L'Eglise catholique et certaines Eglises luthériennes qui font de cet engagement la condition préalable à la célébration du mariage en leur sein ne lient pas les consciences, comme on le dit souvent ; elles les laissent libres dans le Saint-Esprit, mais, par leur légitime exigence, elles aident les époux à tracer dans la lumière la route qu'ils choisissent librement ensemble.

Ce qui vient d'être dit ne signifie pas que nous soyons à l'aise devant la manière bureaucratique et brutale dont ces « cautions » sont exigées, aujourd'hui encore, dans l'Eglise catholique : ces engagements signés font partie d'une série de mesures — il y a des cas analogues dans d'autres domaines que celui des mariages mixtes — qui paraissent plus marquées par le juridisme et une sorte de fièvre obsidionale que par l'esprit de l'Evangile : « Que votre oui soit oui », dit le Christ. On se « contente » bien, à l'église, d'un oui oral pour l'engagement des deux conjoints l'un envers l'autre ; que vient faire la signature d'un papier pour l'éducation des enfants ? Il faut la supprimer. Et d'autant plus vite que ces « cautions », dans leur esprit et dans leur lettre, sont les témoins d'un autre âge, pré-œcuménique : elles ne voient dans le non-catholique qu'une source possible de perversion dont il faut protéger à tout prix le catholique. Ce n'est plus l'esprit ni du Décret sur l'œcuménisme, ni du Concile, ni de l'Eglise catholique aujourd'hui.

La recherche des deux fiancés, puis le cheminement des deux époux ne se déroulent jamais selon un scénario tracé à l'avance. Il arrive souvent, par exemple, que tous deux se situent, au point de départ, de manière assez différente par rapport à l'Eglise à laquelle ils appartiennent. Ce fait peut avoir pour conséquence, non seulement l'orientation du foyer

vers la communion à laquelle appartient le conjoint le plus profondément convaincu, mais aussi, à plus ou moins longue échéance, le « passage » de l'un des deux à l'Eglise dont le second est membre. Pas plus dans ce cas que dans n'importe quel autre, le conseiller spirituel ne peut exclure *a priori* l'idée de ce « passage » d'une confession chrétienne à une autre. Il aura seulement à veiller à sa pureté. Il se méfiera particulièrement des « conversions » qui précèdent immédiatement un mariage : très souvent celui qui envisage cette démarche est, plus ou moins inconsciemment, poussé par l'espoir de faciliter ainsi une union à laquelle il tient. Dans ce cas il convient de conseiller un mariage mixte en laissant à la grâce du Seigneur la possibilité de faire son œuvre paisiblement au long des mois et des années qui suivront, dans un climat moins ambigu que celui qui précède immédiatement la bénédiction nuptiale[11].

L'influence mutuelle des fiancés ou des époux peut jouer aussi dans le sens d'une redécouverte par chacun de sa propre foi. Nous pourrions facilement citer des protestants dont l'exemple a aidé des catholiques à retrouver le sens et la joie de leur appartenance à l'Eglise, mais aussi des catholiques qui, par leur vie chrétienne vécue avec sérieux, ont redonné vigueur à la foi de leur conjoint protestant. L'idéal des deux époux doit être de s'aider mutuellement à connaître plus profondément Jésus-Christ et à vivre de sa grâce avec plus de fruit : le reste ressortit à la liberté de l'Esprit et au mystère de la relation personnelle de chaque être avec Dieu.

Une fois que les deux fiancés ont choisi l'Eglise de leur mariage, la célébration nuptiale devra être préparée dans un climat aussi œcuménique que possible. Nous avons déjà indiqué plus haut ce qui nous paraît réalisable liturgiquement,

---

11. Sur le sens que nous donnons aux mots « passage » et « conversion », cf. l'article déjà cité, « Requêtes de l'œcuménisme », p. 101-102. Le « passage » d'une confession chrétienne à une autre peut être une « conversion », mais ne l'est pas forcément. Notre vocabulaire est souvent bien ambigu en ce domaine !

dès aujourd'hui, en cas de cérémonie à l'Eglise catholique ; nous n'y reviendrons pas.

Si dans la préparation du cérémonial, que la célébration doive avoir lieu au temple ou à l'église, une certaine collaboration des responsables peut s'instaurer, c'est bien. On évitera sans doute ainsi des incidents pénibles ou simplement des maladresses qui ont laissé à de nombreux couples mixtes un souvenir douloureux du jour de leur union. Mais, dans la situation actuelle, nous ne voyons pas pour le moment de possibilité de collaboration entre ministres catholique et non catholique dans la célébration liturgique du mariage. Ce serait trop lourd d'équivoques possibles. Il n'est évidemment pas question que le prêtre prenne part officiellement à une bénédiction nuptiale au temple. Et même si, du côté catholique, on pouvait admettre une certaine participation d'un pasteur à la célébration d'un mariage mixte à l'église, cette possibilité se heurte la plupart du temps à un refus légitime de la part d'un ministre qui peut difficilement envisager de cautionner par sa présence ès qualité une célébration sur laquelle il formule les plus expresses réserves, au moins dans la mesure où elle suppose de la part du conjoint appartenant à la Réforme la promesse de faire baptiser et élever ses enfants dans le catholicisme, ce qui équivaut à un désaveu infligé à sa propre foi.

Cependant une recherche sérieuse devrait être faite pour que, au moins d'une certaine façon, l'Eglise dans laquelle ne se célèbre pas le mariage puisse être associée à la prière, à l'espérance et à la joie des époux. Par exemple, à condition d'éviter soigneusement de donner l'impression d'une double bénédiction, d'un nouvel échange des consentements, la présence active du pasteur qui ne célèbre pas le mariage dans une réunion intime, soit avant la bénédiction nuptiale, soit de préférence après, au cours de la réception de famille qui suit d'ordinaire la cérémonie religieuse, ne serait pas sans signification. Si prêtre et pasteur pouvaient même être présents simultanément à l'une de ces réunions familiales, leur responsabilité et leur ministère communs auprès du nouveau foyer seraient heureusement signifiés visiblement aux yeux

des deux époux et de leurs proches[12]. Dans le cas d'un mariage au temple, la position du prêtre catholique est aujourd'hui, nous l'avons déjà dit à plusieurs reprises, infiniment délicate. Souhaitons une fois de plus que, très prochainement, un adoucissement du Droit canonique permette à ce prêtre de manifester de quelque manière et sans risque d'équivoque la charité du Christ même au chrétien qui, sur un point important, se trouve en désaccord avec une directive de l'Eglise catholique.

Vie spirituelle du foyer mixte

Le Seigneur qui est présent dans tout foyer chrétien l'est dans un foyer mixte. Les actes des membres de la famille doivent rendre sensible cette constante présence. Cela pourra se faire de différentes manières ; en particulier il est tout à fait souhaitable que parents et enfants se rassemblent quotidiennement pour la lecture d'un texte biblique et une prière commune. Pour cet acte important, il faudra chercher naturellement, en fonction des occupations de chacun, le moment le meilleur. Ces réunions seront présidées à tour de rôle par le père et la mère afin d'éviter que ne s'établisse dans l'esprit des enfants une sorte de ségrégation en matière de direction religieuse et afin de rappeler aux parents qu'ils sont tous les deux responsables de l'éducation, en particulier de l'éducation religieuse, des petits que le Seigneur leur accorde. Lorsqu'ils

---

12. Des évêques (le cardinal Heenan, archevêque de Westminster, par exemple) et des théologiens seraient même d'avis que, après le mariage à l'église catholique, le couple puisse se rendre *au temple* pour un moment de prière et d'action de grâce. Dans certaines régions, pensons-nous, cette façon de faire créerait des équivoques et des malentendus (« double bénédiction » !). Mais, en pastorale œcuménique moins encore sans doute que dans le reste de la pastorale — car les situations respectives des Eglises chrétiennes et le niveau spirituel des fidèles de chacune sont différents suivant les pays et suivant les régions à l'intérieur d'un même pays — il n'y a sans doute pas de règles pratiques universelles. Ce sont les conférences épiscopales qui pourront prendre localement les décisions les plus opportunes dans ces domaines délicats.

en seront capables les grands enfants eux-mêmes pourront être chargés de certaines parties de cette célébration familiale.

Cette réalisation communautaire n'empêchera pas, bien au contraire, les deux époux de se réserver un moment de prière à deux : ce sera pour eux l'occasion de faire le point devant Dieu sur la marche du foyer et de lui demander sa bénédiction, mais aussi de préparer ensemble la liturgie familiale en méditant le texte biblique destiné à être lu plus tard avec les enfants.

Pour ne pas tomber dans la monotonie, ce culte familial sera utilement soutenu par les textes que les Eglises proposent pour les cycles liturgiques. Et toute une série de recueils de « prières pour laïcs », publiés ces dernières années par des éditeurs protestants et catholiques, en particulier les documents émanant de centres de travail ou de communautés religieuses consacrés à l'œcuménisme, fourniront aux foyers mixtes une très ample moisson de textes de tous genres spécialement adaptés à leur cas.

Dans le rayonnement de cette prière, les deux époux devront se soucier, avec les éducateurs qu'ils choisiront, de la formation chrétienne de leurs petits. Il est important que chacun d'eux connaisse la religion de l'autre, suffisamment en tout cas pour être en mesure de répondre aux questions des enfants et de leur transmettre la foi commune aux deux Eglises. C'est bien là, en effet, ce qu'ils auront à donner d'abord, joyeusement, comme un témoignage vécu, sans aucun confusionisme sentimental : la racine commune de leur vie chrétienne et le fonds commun de leur foi. Cette attitude d'abord positive nous paraît en conformité profonde avec la manière dont le Décret sur l'œcuménisme de Vatican II, en son chapitre troisième, considère les Eglises et communautés issues de la Réforme. Ce document conciliaire met en effet en valeur, d'une façon très heureuse, les valeurs spirituelles qui font des protestants, en toute vérité, les frères des catholiques. Il énumère et commente successivement quatre points qui se résument en un seul mot, celui de Jésus : *le Christ* confessé

dans la foi, *le Christ* cherché dans l'Ecriture Sainte, *le Christ* à la vie duquel on participe par les sacrements, enfin *le Christ* qui doit marquer toute l'existence chrétienne. Les foyers mixtes s'inspireront avec fruit de ce beau texte.

Cependant — et c'est toujours dans l'esprit du Décret conciliaire — la séparation confessionnelle du couple ne sera pas cachée, surtout si les enfants posent des questions ou manifestent de l'étonnement à ce sujet. La division des Eglises leur sera présentée loyalement, en toute clarté, sous le regard de l'unique Seigneur, à la fois comme la conséquence de l'orgueil et du péché des hommes et comme le signe de la fidélité à certaines vérités et valeurs.

Les parents choisiront ensemble, avec l'aide de leurs conseillers spirituels et en fonction du bien des enfants et de l'unité du foyer, le style de la prière commune. Ils auront à décider en particulier si des prières ou des gestes particuliers à une Eglise peuvent entrer dans ce culte familial. Nous pensons, par exemple, à des rites qui ne sont pas sans importance, comme le signe de la croix ; nous pensons aussi — et c'est plus délicat — aux prières adressées à la Vierge Marie. Il n'y a sûrement pas de réponses valables universellement pour tous les foyers. En tout cas, il faut chercher pour la prière familiale la plus grande unanimité possible. Et, pour manifester le respect de la foi et de l'appartenance confessionnelle du conjoint qui est membre d'une Eglise différente de celle des enfants, il serait bon que ce soit l'autre conjoint qui se charge de leur enseigner les rites ou prières propres à leur Eglise, que ces derniers soient retenus pour la célébration familiale ou réservés à l'éducation personnelle de chacun des enfants.

Par ailleurs, pour un foyer mixte comme — et plus encore que — pour les chrétiens soucieux d'œcuménisme, la « question mariale » — pour employer l'expression de l'abbé Laurentin — est posée ; elle dépasse de loin le problème soulevé par la récitation de l'*Ave Maria* ou par quelques autres formules de prière et marques de piété. Il s'agit de tout un ensemble spirituel qui peut se révéler source de graves dif-

ficultés conjugales et familiales. Les époux s'efforceront de dépouiller cette « question » de son caractère passionnel en retrouvant ensemble les racines évangéliques du mystère de Marie. Très concrètement, il nous semble que cela exigera du conjoint protestant qu'il s'efforce de connaître tout ce que son Eglise peut dire de positif de la Mère de Dieu, tandis que le catholique veillera à situer la prière mariale de l'Eglise dans le dessein rédempteur de Dieu où le rôle du Christ est primordial.

Foyer mixte et insertion paroissiale

La vie religieuse du couple mixte s'exprimera non seulement en famille, mais par la présence effective et active des deux époux dans leur paroisse. Ils devront même tendre, dans la mesure jugée possible par les Eglises et sous réserve de ce que nous dirons plus loin, à participer ensemble à la vie de chacune des deux paroisses : cette communion n'est pas sans importance pour l'équilibre de la vie spirituelle du couple.

Il est souhaitable que les deux époux s'insèrent dans les communautés ecclésiastiques locales auxquelles ils appartiennent normalement ; toutefois si l'une de ces communautés ou les deux présentent des imperfections que l'un des conjoints ou les deux ne sont pas encore en état de surmonter spirituellement, le couple devrait avoir la liberté de se rattacher, au moins pour un temps, à d'autres communautés locales de son choix.

Les retraites, récollections, sessions, week-ends organisés par des centres et communautés d'esprit œcuménique, tels que Taizé et Ligugé, par exemple, fourniront aux foyers mixtes une occasion précieuse de ressourcement dans la prière et la réflexion.

De même la constitution de groupes non paroissiaux ou supra-paroissiaux de couples mixtes est susceptible de leur apporter un profond enrichissement en leur permettant de mettre en commun leurs communs problèmes et d'en débattre

avec l'aide spirituelle et théologique de pasteurs et de prêtres compétents. Mais il convient que les responsables et les membres de ces groupes restent très attentifs à ne pas faire de la « mixité » une sorte d'absolu qui arracherait ces foyers à leur milieu ecclésial normal, les paroisses, pour en constituer une espèce à part, une nouvelle « chapelle » au milieu des Eglises. Peut-être peut-on suggérer — l'expérience est trop limitée jusqu'ici dans la durée pour qu'on puisse prendre appui sur elle de façon ferme — qu'un groupe de foyers mixtes devrait être provisoire, destiné à donner un coup de main passager à des chrétiens qui auraient ensuite à prendre d'autant plus sérieusement et solidement leur place dans les paroisses, les mouvements, les activités courantes de la vie des Eglises.

Etant donné le nombre limité des foyers mixtes, il ne semble guère probable que des groupes spécifiques puissent être fondés au sein d'une paroisse ; mais ce que nous venons d'écrire vaudrait aussi pour eux : les couples tentés de trouver dans la constitution d'une « ecclésiole » un refuge aux difficultés qu'ils rencontrent dans la vie ecclésiastique de tous les jours, devront se convaincre qu'ils ont en réalité beaucoup à donner à leur paroisse et beaucoup à en recevoir.

Ceci ne signifie pas que les foyers mixtes aient à négliger une voie qui s'ouvre incontestablement devant eux : celle de la recherche et de la promotion d'activités œcuméniques et de cercles dans lesquels se rassemblent des membres d'Eglises, voire de religions différentes. Les mouvements de rapprochement judéo-chrétien et islamo-chrétien, par exemple, ne pourront les laisser indifférents.

La participation commune des deux époux aux activités de leurs paroisses catholique et protestante pourra se manifester d'abord dans le domaine non cultuel. Suivant les lieux et les hommes, le degré d'engagement des deux membres du couple sera extrêmement varié. En tout cas, ils éviteront de rester dans l'ambiguïté quant à la déclaration de leur appartenance confessionnelle.

Dans le domaine cultuel, les choses deviennent plus délicates. La vie liturgique d'une paroisse a son centre dans le

culte et la messe du dimanche. Un couple mixte pourra, dans les limites que nous allons préciser, tendre à une participation commune à ces deux célébrations. Mais un travail préliminaire sera la plupart du temps indispensable : une bonne explication du déroulement et de la signification de ces deux cérémonies. Cet effort de compréhension aura sans doute commencé dès les premières rencontres du futur couple, mais il sera utilement poursuivi par la participation à des études œcuméniques sur ce sujet.

Il nous semble souhaitable que les deux époux se réservent la possibilité, selon un rythme qui leur sera personnel, de prendre part ensemble à la messe et au culte. Ce ne sera pas là vaine curiosité, ni divertissement : en réalité, pour le catholique qui accompagne son conjoint protestant au temple, il s'agit d'aller aussi loin que possible dans la découverte de ce qui fait la vie profonde, la vie en Christ de son mari ou de sa femme. Il est vrai que cette double participation et au culte et à la messe risque d'alourdir sérieusement la journée du dimanche : encore une fois, chaque foyer trouvera son rythme propre. Mais ce serait un signe de déséquilibre que, pour satisfaire ce désir de participation commune, l'un ou l'autre des époux abandonne l'assistance régulière à la célébration dominicale de son Eglise. Au contraire, si un équilibre réussit à s'instaurer sans arracher un membre à sa communauté, le couple en tant que tel se trouvera enrichi et plus uni en le Seigneur.

Durant la première partie du culte et de la messe, c'est-à-dire pendant la liturgie de la Parole, et bien que celle-ci ne puisse pas être séparée de la liturgie eucharistique avec laquelle elle ne fait qu'un, les difficultés seront peu sensibles : catholique et protestant pourront recevoir l'un et l'autre une nourriture spirituelle en écoutant les lectures bibliques et l'homélie, soit au temple, soit à l'église. Le douloureux mur de séparation se fera bien plus sensible durant la deuxième partie de la liturgie puisqu'un seul des époux pourra communier. Son conjoint l'attendra à sa place dans la communion spirituelle, mais aussi dans la souffrance de leur unité visible-

ment rompue. L'eucharistie constituera ainsi le moment privilégié où le couple mixte assumera dans sa propre chair la douleur et le scandale de la séparation des Eglises et s'unira à la souffrance du Seigneur et à sa prière pour l'unité. Et pour ceux qui peuvent aller tranquillement ensemble à la Table du Seigneur, le foyer mixte, chair unique déchirée par le péché des hommes, apparaîtra comme un signe de contradiction. Plus que tout autre, il aura besoin, non des critiques, mais de l'amour de la communauté paroissiale. Mais aussi parce qu'il forme une chair unique rassemblée par la grâce du Seigneur, il devra constituer, dans cette communauté, un signe d'espérance de l'unité de l'Eglise et un ferment d'attente impatiente de la venue visible du Royaume de Dieu parmi les hommes.

La joie de ce couple mixte sera d'ailleurs de savoir que, dès maintenant, les Eglises, malgré leurs profondes divergences théologiques et pratiques, en particulier sur le sacrement de l'Ordre et donc sur la sacramentalité de l'eucharistie, reconnaissent mutuellement que dans la messe et le culte de Sainte Cène les fidèles participent au Christ mort et ressuscité et que, par conséquent, le conjoint catholique qui a reçu l'eucharistie et le conjoint protestant qui a participé à la Sainte Cène se trouvent unis dans l'unique Seigneur[13].

---

13. Dans une importante communication au Congrès eucharistique italien de Pise (juin 1965), réélaborée ultérieurement sous forme d'article, le cardinal Béa s'est posé la question de savoir comment le mystère eucharistique pouvait être pour les chrétiens issus de la Réforme source d'unité, étant donné que, selon le Décret sur l'œcuménisme, ils « n'ont pas conservé toute la réalité propre » de ce mystère. Dans sa réponse, le président du Secrétariat pour l'Unité se réfère d'abord à deux autres passages du Décret qui affirment, l'un que « parmi les éléments ou biens par l'ensemble desquels l'Eglise se construit et est vivifiée, plusieurs et même beaucoup de grande valeur peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Eglise catholique », et l'autre que « beaucoup de gestes sacrés de la religion chrétienne s'accomplissent chez nos frères séparés... Ils peuvent certainement produire effectivement la vie de la grâce et l'on doit reconnaître qu'ils ouvrent l'entrée de la communion des saints ». Puis le cardinal Béa commente : « Le Décret, il est vrai, ne spécifie

Baptême et éducation des enfants

Sauf exceptions assez rares, le choix fait par les parents au moment du mariage entraîne de fait, dans la situation actuelle, l'éducation religieuse des enfants au sein de l'Eglise qui a béni le couple. Il est tout à fait souhaitable en tout cas que les enfants soient élevés tous dans la même confession chrétienne. La pratique, assez longtemps répandue, de former « les garçons dans la religion du père » et « les filles dans la

---

pas quelles sont ces actions sacrées ; mais comment pourrait-on penser que parmi elles il n'y ait pas précisément celle qui est au centre du culte chrétien ? D'autant plus que ces frères célèbrent la Sainte Cène de bonne foi, de la manière que leur ont léguée leurs ancêtres et, comme il est dit dans ce même Décret, « en célébrant à la Sainte Cène le mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur, (ils) professent que la vie consiste dans la communion au Christ et (ils) attendent son retour glorieux ». Bref, bien que le Décret déclare loyalement que les chrétiens non catholiques ne jouissent pas de la plénitude des moyens de grâce, il affirme toutefois en même temps qu'en vertu du baptême l'Esprit-Saint agit dans les individus ainsi que dans les communautés et leur communique la grâce. Et cela suffit. Il ne nous appartient pas de scruter les mystères de la Providence divine et de ses voies miséricordieuses pour aider et vivifier ceux qui, de bonne foi, la servent de leur mieux. Tout ce que nous avons dit suffit pour affirmer que, également pour nos frères non catholiques de la Réforme, la Sainte Cène peut être et est une source de grâce unifiante, bien que de la manière et dans la mesure connues de Dieu seul. Cela vaut donc d'une manière tout à fait générale pour tous les chrétiens : plus ils s'uniront au Christ en mangeant son Corps et en buvant son Sang, plus on parviendra progressivement à surmonter les divisions actuelles et à réaliser cette pleine unité à laquelle tous sont appelés en vertu de leur baptême ».

Dans sa conclusion, le cardinal Béa insiste à nouveau : pour eux aussi, dit-il, c'est-à-dire pour les chrétiens qui n'ont pas conservé la pleine réalité du mystère eucharistique, « l'Eucharistie est la source divine de l'unité... Dans la mesure où les chrétiens rompront ce pain divin qui est une communion du Corps du Christ, se vérifiera en eux aussi la parole de l'Apôtre : *Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique* (1 Cor., 10, 17) ».

La version française de cet article a paru dans *La documentation catholique* du 5 septembre 1965, ici col. 1476-1477 et 1480.

religion de la mère » est un compromis boiteux qui ne fait que prolonger dans une nouvelle génération la douloureuse division qui existe entre les parents.

Mais ceci ne signifie pas que les enfants d'un foyer mixte doivent être élevés dans une sorte de « ghetto confessionnel » : au contraire, leur formation doit rester intelligemment ouverte aux apports de la communauté chrétienne à laquelle ils n'appartiennent pas.

Le baptême incorpore le chrétien à l'Eglise universelle, mais il le fait membre du même coup d'une Eglise « particulière », par le ministère de laquelle l'acte liturgique est accompli. Cette cérémonie, qui est souvent la première après le mariage à rassembler les deux familles protestante et catholique, sera célébrée avec toute l'harmonie et l'esprit œcuménique possibles. Dans sa préparation, sa présentation et sa célébration, le ministre — que ce soit un prêtre ou un pasteur — tiendra le plus grand compte de la présence de membres de l'autre Eglise. La préparation pourrait être faite en commun avec les parents et les parrain et marraine. L'explication préalable portant sur le déroulement et la signification des rites est plus nécessaire encore que dans tout autre baptême dans la mesure où une partie des fidèles présents ne sont pas accoutumés à ce genre de célébration.

Si l'on admet ce que nous avons dit sur la nécessité que l'enfant d'un couple mixte, tout en étant inséré franchement et sans détour dans une Eglise, soit élevé conjointement par son père et par sa mère, et que sa formation religieuse doit en conséquence être prudemment et pédagogiquement ouverte aux apports spirituels de la confession chrétienne à laquelle il n'appartient pas, on conviendra peut-être que ce légitime souci pourrait trouver une expression et un appui dans le choix au sein des deux Eglises des parrain et marraine. Nous ne méconnaissons pas la difficulté : il est certain que, du point de vue catholique tout au moins, les parrains sont non seulement, avec les parents et le cas échéant à leur place, les garants de l'éducation et de la catéchisation catholiques de l'enfant, mais

encore les témoins de la communauté catholique qui l'accueille. Même si ce rôle de témoin ecclésial est moins mis en évidence dans le protestantisme, il n'en reste pas moins délicat qu'un parrain catholique s'engage auprès d'un enfant baptisé au temple.

Toutefois, l'on n'ignore pas que la discipline catholique n'impose pas un parrain et une marraine, mais une seule personne. C'est ce qui permet à certains prêtres d'accepter parfois un parrain de baptême protestant tout en se gardant d'inscrire officiellement son nom sur les registres paroissiaux. Bien qu'elle procède d'un désir de conciliation, cette façon de faire nous paraît le genre même des accommodements ambigus à éviter soigneusement dans les rapports œcuméniques. Ne peut-on pas être plus vrai ? Lors du baptême de l'enfant d'un foyer mixte, l'un des deux parrain ou marraine ne pourrait-il pas être considéré, loyalement et officiellement, comme le témoin de l'Eglise dans laquelle ne se fait pas la célébration et qui ne peut pourtant se désintéresser de ce baptême et de cet enfant ? Et si le mot même de « parrain » fait difficulté, pourquoi n'en chercherait-on pas un autre : celui de garant ou de témoin, que nous venons d'employer ? Par exemple, dans un baptême célébré à l'église catholique, on réserverait le terme traditionnel de « parrain » au catholique qui serait à la fois le représentant de la communauté ecclésiale et le responsable, avec les parents, de l'éducation de l'enfant dans le catholicisme ; mais la présence du témoin protestant, chrétien inséré solidement dans son Eglise et sensibilisé à l'œcuménisme, signifierait visiblement que ce petit enfant, appelé à être élevé dans l'Eglise catholique, ne pourra l'être harmonieusement qu'avec une sage ouverture aux valeurs chrétiennes du protestantisme, représenté auprès de lui non seulement par l'un de ses parents et une partie de sa famille, mais très spécialement par ce témoin autorisé, dont l'aide pourrait être bénéfique tout au long de sa formation.

Il ne serait pas impossible d'envisager, dans le même esprit, la présence d'un témoin catholique auprès d'un enfant baptisé dans une Eglise de la Réforme.

On comprend, nous l'espérons, qu'il n'y a pas là méconnaissance du rôle des parrain et marraine, ni acceptation de ce contre quoi les prêtres et pasteurs luttent à juste titre : à savoir le choix par les familles, pour des raisons de politesse mondaine, de parrains chrétiennement non qualifiés. Ce souhait est, en réalité, inspiré par le désir de tenir vraiment compte de la *situation exceptionnelle* d'un foyer mixte, et par la certitude, inspirée du Décret conciliaire sur l'œcuménisme, que des croyants protestants peuvent jouer loyalement le rôle spirituel que nous leur proposons.



Nous venons de retrouver une fois encore ce qui est sous-jacent à toutes nos réflexions et qui nous servira de conclusion : à savoir la constatation de la contradiction qui existe maintenant entre ce que l'Eglise catholique affirme, dans ses textes les plus autorisés, sur la valeur chrétienne des Eglises issues de la Réforme, sur l'incorporation au Christ de leurs membres et donc sur la profonde fraternité qui les lie à nous, d'une part, et, d'autre part, une discipline canonique pour laquelle le non-catholique, étant une personne « inscrite à une secte hérétique ou schismatique », ne peut qu'être tenu à l'écart afin d'éviter qu'il ne pervertisse les authentiques croyants.

Le travail qui est devant nous aujourd'hui, en faveur des foyers mixtes comme dans tout le domaine de la pastorale œcuménique, est de tirer peu à peu les conséquences — même celles que nous ne discernons pas encore clairement aujourd'hui — des excellents principes contenus dans plusieurs documents de Vatican II, en particulier dans le Décret sur l'œcuménisme. Le travail ne manque pas. Mais le rapprochement et, s'il plaît à Dieu, la réunion des chrétiens est à ce prix.

René BEAUPÈRE, o.p.

COURTE BIBLIOGRAPHIE

Depuis quelques années les articles, sinon encore les livres, se multiplient sur notre sujet. En nous limitant à des publications en langue française, nous signalons les travaux suivants (l'astérisque désigne les auteurs non-catholiques) :

André AMGWERD, « Pour une pastorale des mariages mixtes », dans *Choisir*, avril 1963 (n° 42), p. 21-24 ;

Jean BERNHARD, « Le deuxième concile du Vatican et le problème des mariages mixtes », dans *Revue de droit canonique*, XI (1961), p. 151-162 ;

ID., « Les mariages mixtes et la forme canonique de célébration », *Ibid.*, XIII (1963), p. 193-204 ;

François BIOT, « Les mariages mixtes en Allemagne », dans *Istina*, VII (1960), p. 233-246 (il s'agit d'un compte-rendu développé de l'ouvrage *Die Mischehe. Handbuch für evangelische Seelsorge*, Göttingen, 1959) ;

Franz BOECKLE, « Les mariages mixtes dans la perspective catholique », dans *Concilium*, I (1965), n° 4, p. 107-113 ;

* Pierre BOLLE, « Les mariages mixtes dans une paroisse réformée française », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, XLI (1961), p. 263-271 (paroisse de Grenoble) ;

Raymond BRÉCHET, « Enquête sur les mariages mixtes », dans *Choisir*, mars 1963 (n° 41), p. 10-12 (enquête faite par des prêtres en 1960-1961, portant sur une quarantaine de foyers mixtes de Suisse romande, tous mariés à l'Eglise catholique) ;

Joseph CANDOLFI, *Les mariages mixtes en Suisse*, Porrentruy, 1952 (thèse de la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg, Suisse, 1950 : droit canonique et pastorale) ;

ID., « Les mariages mixtes en Suisse », dans *Choisir*, février 1963, (n° 40), p. 16-18 ;

Edmond CHAVAZ, « Les mariages mixtes, problème pastoral et pierre de touche de la sincérité œcuménique », dans *Choisir*, octobre 1964 (n° 60), p. 11-18 ;

ID., « Les mariages mixtes : où en sommes-nous ? », *Ibid.*, septembre 1965 (n° 71), p. 22-24 ;

* Hans DOMBOIS, « Perspectives protestantes sur les mariages mixtes », dans *Concilium*, I (1965), n° 4, p. 101-106 ;

C.-J. DUMONT, « A propos des mariages mixtes », dans *Vers l'unité chrétienne,* juillet-août 1964 (n° 165), p. 1-6 ;

* Willy GONSETH, « Une voix protestante sur les mariages mixtes », dans *Choisir,* mai 1963 (n° 43), p. 21-25 ;

Bernard HAERING, « Mariage mixte et concile », dans *Nouvelle revue théologique,* LXXXIV (1962), p. 699-708 ;

* Xénia KOULOMZINE, « Le problème des mariages entre chrétiens de différentes confessions », dans *Le messager orthodoxe,* 1962, n° 17, p. 45-47 (orthodoxe) ;

* Pierre L'HUILLIER, « Le problème canonique des mariages mixtes », dans *Le messager orthodoxe,* 1962, n° 17, p. 39-45 (point de vue orthodoxe) ;

* Maurice SWEETING, *Mariages mixtes,* Strasbourg, 1963 (texte remanié d'une conférence donnée à Strasbourg) ;

« Un problème œcuménique : les mariages mixtes », dossier dans *Informations catholiques internationales,* 1er février 1963 (n° 185), p. 17-24 (assez médiocre) ; y joindre la « Correspondance » du P. Congar parue le 1er mars (n° 187), p. 30.

N.-B. — Un certain nombre d'organismes, de centres ou d'équipes de travail œcuménique ont rédigé ces dernières années des documents, souvent fort intéressants, mais qui ne sont pas publiés.

R. B.

LES LIVRES

I. COMPTES-RENDUS

Marie-Dominique CHENU, o. p., *La Parole de Dieu : I. La foi dans l'intelligence ;* II. *L'Evangile dans le temps* (Coll. Cogitatio fidei 10 et 11), Paris, Ed. du Cerf, 1964, 416 et 704 p., 22,50 et 34,50 f.

On voudrait pouvoir détailler les richesses contenues dans ces deux gros volumes : impossible, hélas ! A la fin du premier tome, le P. Duval a dressé une bibliographie du P. Chenu : de 1922 à 1963, il dénombre trois cents livres ou articles. Et quatre vingts d'entre ces derniers sont reproduits ici. Mais cette masse est ordonnée. Et avant même de lire ou de relire ces textes, riche bilan de quarante années de labeur théologique et apostolique, il convient de s'arrêter quelque peu sur le plan de cet ouvrage : là aussi le P. Chenu se révèle un « maître ». Tout s'origine à la Parole de Dieu, qui fournit le titre général. Cette Parole s'incarne à la fois dans l'esprit de l'homme et dans le déroulement de l'histoire : et voici les deux tomes: la foi dans l'intelligence, l'Evangile dans le temps.

Dans le premier volume sont rassemblés des travaux sur la foi et sa structure, sur les étapes historiques et les tâches actuelles de la théologie, sur l'expression de la foi dans le temps. Dans le second, des réflexions sur le sort de l'Evangile dans les grands tournants de l'histoire, sur l'Eglise en état de mission, sur le chrétien dans le monde, sur l'Evangile en travail dans les structures de la société, enfin sur le Concile. Un bref tableau chronologique permet de situer ces différentes contributions dans le déroulement de l'« aujourd'hui de Dieu ».

Différentes les unes des autres, ces pages le sont en effet : elles vont du billet du journaliste à l'étude massive de l'historien, de la méditation spirituelle à la réflexion spéculative... Elles ont vu le jour, dans quarante publications, dans *Témoignage chrétien* et dans le *Bulletin thomiste,* dans *Lumière et Vie* et dans *Equipes enseignantes,* dans *Divus Thomas* et dans *Esprit...* Mais ce qui fait leur unité, plus profonde que la diversité des genres littéraires et des styles, c'est un même souffle apostolique prenant sa source dans la Parole de Dieu assimilée grâce au travail de l'intelligence.

Il est des chrétiens qui professent que la théologie est une discipline desséchante qui abstrait du monde. Ils n'ont pas toujours tout à fait tort : il existe des théologiens fossiles. Mais qu'ils lisent ces deux beaux volumes : ils découvriront un théologien « en prise » sur le monde, un homme de la Parole auquel la connaissance du passé et l'attention aux signes du temps a permis de construire quelques

chapitres de cette « théologique concrète et historique, centrée sur l'histoire du salut » souhaitée à la fois par le pape Paul VI et par les observateurs non catholiques à Vatican II.

René BEAUPÈRE

Glanville DOWNEY, *Ancient Antioch,* Princeton, Princeton University Press, 1963, 296 + 46 p., 7,50 doll.

Antiochena. Notes et documents pour servir la cause de l'unité et la mission du christianisme en moyen orient, Paris (4, rue des Prêtres Saint-Séverin), cahiers a-périodiques.

G. Downey, professeur de littérature byzantine à Dumbarton Oaks (Harvard), a participé naguère aux fouilles d'Antioche-sur-l'Oronte (1932-1939) et il est un spécialiste de l'histoire de cette ville sur laquelle il a écrit plusieurs ouvrages. Celui que nous présentons ici est le condensé de sa volumineuse *History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest* parue en 1961. On sera très reconnaissant à l'auteur de mettre à la portée d'un cercle de lecteurs élargi les conclusions de ses recherches. Ce livre, qui retrace l'histoire d'Antioche, comporte aussi une courte bibliographie, une chronologie, un riche index et il se termine par près de cinquante pages de reproductions (en noir, malheureusement) des fameuses mosaïques et de quelques objets trouvés à Antioche et dans les environs.

« Mon cœur ne met rien au-dessus d'Antioche », disait Maurice Barrès : cette affirmation — excessive sans doute, mais moins que ne le pensent ceux qui n'ont jamais été, au bord de l'Oronte, évoquer avec quelque nostalgie les premiers siècles chrétiens — sert de frontispice aux cahiers *Antiochena* que publie depuis quelques mois l'abbé Y. Moubarac. Ces modestes — mais fort intéressants — fascicules ronéotypés ne doubleront pas les solides revues que sont, par exemple, *Proche-Orient Chrétien* et *L'Orient Syrien,* d'autant moins que la ligne dans laquelle s'engage *Antiochena* est très précise : c'est l'option ecclésiologique prise à Vatican II par des évêques maronites, syriens, chaldéens et coptes. Cette option est apparue, à plusieurs reprises, différente de celle adoptée par les melkites : ces derniers ne sont toutefois nullement exclus des perspectives de l'abbé Moubarac. En effet, redonnant la main par dessus les siècles aux promoteurs de la première mission chrétienne, les collaborateurs d'*Antiochena* souhaitent proposer à tous ceux qui se rattachent au patriarcat d'Antioche une ligne de réforme commune en vue de l'unité et de la mission du christianisme dans le Moyen Orient d'aujourd'hui.

René BEAUPÈRE

Pierre DIB, *Histoire de l'Eglise maronite,* Beyrouth, Archevêché maronite, 1962, 355 p.

ID., *L'Eglise maronite,* II, *Ibid.,* 1962, 628 p.

Michel HAYEK, *Liturgie maronite. Histoire et textes eucharistiques* (Coll. In lumine fidei), Tours-Paris, Mame, 1964, 435 p., 28 f.

Dans le premier volume on trouvera la reproduction du volumineux et intéressant article donné naguère par Mgr Dib au *Dictionnaire de théologie catholique* (tome X, col. 1-142).

Le second ouvrage retrace, de façon plus développée, l'histoire de la situation politique et sociale du Liban sous les Ottomans, de 1516 à 1918. Ce travail sera complété ultérieurement par une histoire religieuse des Maronites durant le même laps de temps.

Enfin le beau livre de l'abbé Hayek met à notre disposition à la fois une étude historique et une anthologie très abondante des textes de la liturgie eucharistique maronite.

Ces trois volumes, et très spécialement le dernier, aideront certainement les chrétiens d'Occident à mieux entrer dans le mystère de catholicité de l'Eglise en leur faisant découvrir, à côté des traditions byzantine et latine, la tradition des Eglises syriennes, la plus proche des racines sémitiques du judéo-christianisme.

René BEAUPÈRE

Lucien DEISS, *Printemps de la théologie : Apologistes grecs du IIe siècle. Irénée de Lyon* (Vivante tradition 4), Paris, Ed. Fleurus, 1965, 200 p., 13 f.

Le titre de ce livre aurait dû indiquer plus nettement qu'il s'agit essentiellement d'un recueil de textes patristiques traduits (avec de bonnes introductions, des notes, bibliographies sommaires et table analytique). Il est accessible à tous et peut en même temps servir d'instrument de travail.

Ce genre de recueil s'est multiplié ces dernières années. Mais celui-ci nous propose plusieurs pages de grand intérêt, encore non livrées au grand public : l'*Homélie sur la Pâque* de Méliton de Sardes et des extraits de tous les livres de l'*Adversus Haereses* de saint Irénée (p. 139 nous discuterions la traduction du fameux passage « *Hanc Ecclesiam principaliter...* » du livre III, 1, 3, qui fait de l'Eglise romaine, et non de l'Eglise universelle, celle à qui toutes les autres « doivent s'accorder »).

Régis GEREST

Chrétiennes des premiers temps (Chrétiens de tous les temps 12), Paris, Ed. du Cerf, 1965, 220 p., 7,30 f.

Ce recueil complète de manière très heureuse l'esquisse d'A.-M. La Bonnardière au titre très voisin, *Chrétiennes des premiers siècles*. Dans le nouveau volume, on trouve, recueillis et présentés par les PP. Guy, s. j. et Refoulé, o. p. : des récits de martyres (Blandine, Perpétue et Félicité, Crispine), le portrait d'une mère chrétienne (Monique par Augustin), le témoignage de Jérôme sur Paula et Marcella, la vie de Mélanie la jeune, enfin quelques conseils de Synclétique. Tous ces documents sont brièvement introduits. La présentation générale du P. Refoulé situe la pensée des Pères dans leur contexte et montre comment l'expérience du passé, quoique différente de la nôtre, peut éclairer la situation de la femme dans l'Eglise d'aujourd'hui.

René BEAUPÈRE

Louis BOUYER, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane,* Paris, Aubier, 1965, 310 p.

Primitivement prévue comme un simple appendice au tome troisième de l'*Histoire de la spiritualité chrétienne* en cours de publication, cette étude s'est enflée jusqu'à donner matière à un volume à part. On ne regrettera pas que le P. Bouyer nous fasse profiter de ce développement. Malgré cela cet ouvrage n'est pas et ne veut pas être exhaustif. L'auteur a choisi et n'hésite pas à confesser qu'on peut sûrement discuter un choix qui élimine, pour des raisons diverses, Kierkegaard, Oberlin, Adolphe Monod, Alexandre Vinet, etc. Nous avouerons nos préférences pour la deuxième partie de l'ouvrage où l'auteur s'aventure sur une *terra* plus *incognita* à la majorité des lecteurs que dans la première partie consacrée à l'Orthodoxie. Il est vraisemblable que les thèses théologiques qui sous-tendent ces chapitres ne feront pas l'unanimité et que certaines provoqueront même des protestations. Mais il est des pages consacrées à des spirituels anglicans, luthériens qui sont si vivantes et si vécues qu'elles donnent envie de lire les auteurs en question : n'est-ce pas là le plus beau compliment qu'on puisse faire au P. Bouyer ?

René BEAUPÈRE

Louis BOUYER, *Dictionnaire théologique,* Tournai-Paris, Desclée, 1963, 668 p., 17 f.

Au seuil de la théologie, II, Paris, Ed. du Cerf, 1965, 464 p., 25,80 f.

Encyclopédie de la foi, I (Cogitatio fideil 15), *Ibid.,* 1965, 480 p., 27 f.

Le P. Bouyer veut rendre service aux prédicateurs, aux catéchistes, aux étudiants en théologie, voire aux littérateurs et aux journalistes, en définissant dans un vocabulaire simple plus de six cents expressions théologiques et en proposant une synthèse succincte de la doctrine catholique à partir de ces expressions-clés. Bien sûr, un choix est un choix : nous aurions préféré, par exemple, trouver un article « économie » à la place d'une notice sur le « patripassianisme ». Mais disons plutôt que, dans l'ensemble, ce *Dictionnaire,* par sa simplicité, sa précision, ses petites dimensions, est une réussite : il rendra service non seulement aux catégories de lecteurs nommés plus haut mais à beaucoup d'autres encore.

Au seuil de la théologie, œuvre collective publiée sous la direction du P. Henry, o. p., constitue un instrument de travail pour la formation doctrinale des catéchistes, des jeunes religieuses, des débutantes. Voici le tome second correspondant au deuxième degré : après la catéchèse épiphanique, la catéchèse pascale (en attendant, avec le tome troisième, la catéchèse pentecostale). On trouvera dans ce volume des études sur l'histoire biblique (par J. Dheilly et P. Grelot), les Pères des IIIe et IVe siècles (par A.-M. La Bonnardière), la chrétienté des XIe-XIIIe siècles (par E. Jarry), l'eucharistie (par J. Rogues), la spiritualité antique (par J. Juglar), le mystère pascal, la théologie des vœux et la théologie du travail (par A.-M. Henry), la connaissance des lieux et des objets de culte (par A.-M. Roguet), l'éducation chorale (par M. Vanmackelberg), la pédagogie catéchis-

tique des 9-12 ans (par M. Fargues). Des bibliographies et des suggestions de travail terminent chacun des chapitres de ce riche manuel.

L'*Encyclopédie de la foi* nous vient d'Allemagne. Sous la direction de H. Fries une équipe internationale de plus de cent théologiens — parmi lesquels les savants de langue allemande constituent l'écrasante majorité — étudie cent-soixante mots clés. Le premier volume de la traduction française que nous présentons ici (Adam-Eschatologie) en offre une quarantaine, parmi lesquels nous avons relevé en particulier : Athéisme (par G. Siewerth), Baptême (par J. Betz), Conversion (par P. Hoffmann), Dogme (par J. R. Geiselmann), Ecriture Sainte et théologie (par K. Rahner), Eglise (par J. Schmid, Y. Congar, H. Fries, H. Küng, J. Chrysostomus). Ces études sont évidemment beaucoup plus développées que les notices du P. Bouyer dont nous parlions ci-dessus. Chacune d'entre elles comporte en général un bilan scripturaire, un examen historique, enfin une synthèse. Cet ouvrage important est le fruit d'une interpénétration des différentes disciplines en même temps qu'un signe évident du renouvellement de la théologie en ce temps de Concile. Dans la préface qu'il donne à l'édition française, le P. Congar attire aussi à juste titre l'attention sur l'intérêt œcuménique d'un travail qui précise la compréhension des termes utilisés couramment dans le dialogue entre chrétiens séparés. Les Editions du Cerf nous promettent la publication rapide des trois tomes suivants : nous les attendons avec une vive impatience.

René BEAUPÈRE

Le millénaire du Mont-Athos, 963-1963. Etudes et mélanges, II, Venise, Fondazione Giorgio Cini et Chevetogne, Ed. de Chevetogne, 1965, 500 p.

Non seulement ce volume continue le tome I (cf. *L. et V.*, n° 68, p. 132) en publiant des études écrites sur le Mont-Athos à l'occasion de son millénaire, mais il constitue les *Actes* du « Convegno internazionale di Studio » qui se tint à Venise en septembre 1963. Parmi la vingtaine de contributions rassemblées dans cet ouvrage important, nous avons relevé en particulier celles de Mgr Scrima sur « Les rythmes et la fonction de la tradition athonite » et sur « Les Roumains et le Mont Athos » ; celle de Dom Leclercq sur « Les relations entre le monachisme oriental et le monachisme occidental dans le haut moyen âge » ; celles du P. Valentini et de MM. Mylonas, Xyngopoulos et Nandris sur les mosaïques, les fresques et l'architecture du Mont Athos ; celle du professeur Alivisatos, sur l'état actuel de la Sainte Montagne, etc. Plus de cent-cinquante pages sont consacrées à la fin du volume à un « travail de bénédictin » qui plonge dans l'admiration : dom I. Doens a établi une bibliographie de l'Athos comportant plus de deux mille six cents titres : puisse un pareil labeur inspirer de nouvelles études !

Le monastère de Chevetogne, la Fondation Cini et tous ceux qui ont travaillé au succès de la rencontre de Venise ont bien mérité de l'œcuménisme en dressant un tel monument en hommage à la tradition millénaire du monachisme oriental.

René BEAUPÈRE

Proceedings of the Fourth Assembly of the Lutheran World Federation. Helsinki, 1963, Berlin-Hamburg, Lutherisches Verlagshaus, 1965, 552 p., 42 DM.

Messages of the Helsinki Assembly, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1964, 122 p.

Erwin WILKENS (éd.), *Helsinki 1963,* Berlin-Hamburg, Lutherisches Verlagshaus, 1964, 468 p., 9,80 DM.

Lutheran Directory, I et II, *Ibid.,* 1964, 300 p., 6 DM.

On a attendu longtemps les *Actes* de la quatrième assemblée de la Fédération luthérienne mondiale tenue à Helsinki du 30 juillet au 11 août 1963 : les voici en un fort volume qui contient tout l'essentiel disposé selon le déroulement chronologique des séances. Outre le matériel de toutes les séances plénières et le texte des méditations bibliques, on trouvera, dans des appendices, des extraits ou la reproduction intégrale des travaux menés dans les groupes de discussion. On se souvient que le document sur la justification a fait difficulté : on sera donc particulièrement heureux de trouver *in extenso* les rapports des vingt-six groupes qui discutèrent ce thème. Quelques photographies aèrent un volume par ailleurs très dense.

Avant sa publication, quelques ouvrages plus légers avaient déjà mis entre nos mains une première documentation sur Helsinki. Dans *Messages,* on trouve les cinq conférences principales et le Message de l'assemblée, précédés d'une introduction du Dr Schiotz. Dans *Helsinki 1963,* on lit (en allemand) des documents théologiques et des articles, en particulier sur la justification, sur l'œcuménisme, sur les problèmes sociaux.

Le *Directoire* (en anglais) se divise en deux parties : les Eglises luthériennes dans le monde, présentées rapidement pays par pays ; la Fédération luthérienne mondiale et ses différents services. C'èst un instrument utile pour ceux qui s'intéressent à l'œcuménisme,

René BEAUPÈRE

M. Basilea SCHLINK, *Quand Dieu répond,* Genève, Labor et Fides, 1964, 156 p.

La fondatrice de la Communauté œcuménique des Sœurs de Marie, à Darmstadt, fait le récit des origines de cet « ordre monastique » luthérien. On lira ces pages avec grand intérêt : elles témoignent d'un des aspects du renouveau des Eglises de la Réforme. C'est W. Lachat qui a traduit en notre langue l'ouvrage dont le titre allemand était *Immer ist Gott grösser :* Dieu est toujours plus grand !

René BEAUPÈRE

II. NOTES DE LECTURE

Jean CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, VI, Genève, Labor et Fides, 1965, 408 p.

Poursuivant son œuvre utile de réédition des *Commentaires bibliques* de Calvin, la Société calviniste de France, après nous avoir donné *Genèse* et *Romains*, nous offre *Galates, Ephésiens, Philippiens* et *Colossiens*. Les textes ont été établis par les pasteurs P. Marcel, M. Réveillaud, M. Bernouilli et J. Métraux. Des indices facilitent la consultation de ce beau volume relié.

Emil BRUNNER, *La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, Genève, Labor et Fides, 1965, 424 p., 28,80 f. s.

Le tome I de la *Dogmatique* d'E. Brunner (La doctrine chrétienne de Dieu) est paru l'an dernier ; voici le tome deuxième. Merci au traducteur, Frédéric Jaccard, et à l'éditeur de mettre si rapidement à la disposition des lecteurs de langue française un ouvrage fort important de théologie protestante.

Worship and the Acts of God, Nieuwendam (Hollande), Studia liturgica Press, 1963, 130 p.

Worship in Scripture and Tradition, New-York, Oxford University Press, 1963, 178 p., 4,50 doll.

Ces deux volumes rassemblent une partie des études préparées entre 1954 et 1962 par les membres de commissions de « Foi et Constitution » traitant du culte et de la liturgie, soit en Europe (premier ouvrage), soit aux Etats-Unis (deuxième ouvrage). Les noms des auteurs sont garants de l'intérêt de ces travaux : A. Raymond George, W. Hahn, J.O. Cobham, V. Vajta, R. Prenter, H. Riesenfeld, B. Bobrinskoy, J. J. von Allmen, N. A. Nissiotis, J. A. Sittler, R. E. Cushman, J.E. Rylaarsdam, F.W. Young, F. Herzog, M. H. Shepherd, A. Schmemann.

Paul GAUTHIER, « *Consolez mon peuple* » (L'Eglise aux cent visages 13), Paris, Ed. du Cerf, 1965, 332 p., 12 f.

L'Eglise des pauvres (L'Eglise... 14), *Ibid.*, 1965, 318 p.

Le premier ouvrage, qui porte en sous-titre « Le Concile et l'Eglise des pauvres » et dont le maître d'œuvre est le P. Gauthier, présente d'abord le bilan d'une recherche doctrinale sur la pauvreté, avec une analyse des points d'application concrets dans la pastorale ; il rassemble ensuite un dossier sur les interventions des Pères conciliaires et les travaux des théologiens depuis le début du Concile ; il se termine par deux notes du chanoine Mouroux (La Seigneurie de Jésus-Christ) et du P. Congar (Jalons d'une réflexion sur le mystère des pauvres).

Le deuxième livre rassemble les études présentées aux Journées des Informations catholiques internationales (Lyon, mai 1964) par G. Blardone, J. Folliet, F. Mayor, l'abbé V. Kiba, le pasteur A. de Robert, les Pères J.-G. Gourbillon et H.-M. Féret, Mgr Ancel. Il ressort de ces textes que l'évangélisation des pauvres passe par l'évangélisation — et, comme le dit le sous-titre de l'ouvrage, « l'interpellation » — des riches.

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Catéchèses*, III (Coll. Sources chrétiennes 113), Paris, Ed. du Cerf, 1965, 392 p., 39 f.

Troisième et dernier volume d'une édition dont *L. et V.* a dit la valeur et l'intérêt (n° 68, p. 132) : texte critique et notes de Mgr Krivochéine, traduction du P. Paramelle.

PHILON D'ALEXANDRIE, *De Migratione Abrahami* (Œuvres, tome 14), Paris, Ed. du Cerf, 1965, 245 p., 21 f.

Dans l'édition des *Œuvres* de Philon entreprise sous le patronage de l'Université de Lyon par MM. Arnaldez et Pouilloux et le P. Mondésert, les volumes se succèdent rapidement. Le *De Migratione,* traité important, est introduit, traduit et annoté par le P. Jacques Cazeaux.

H. GAUBERT, *Abraham l'ami de Dieu, Isaac et Jacob les élus de Dieu, Moïse face à l'éternel* (Coll. La Bible dans l'histoire), Tours-Paris, Mame, 3 vol., 1964, 1964 et 1965, 260, 264 et 268 p., le vol. : 13 f.

La collection « La Bible dans l'histoire », dirigée par R. Tamisier, se propose de situer dans leur cadre et leur temps les hommes de Dieu qui ont été les précurseurs et les témoins du Christ. Les trois premiers volumes parus, œuvres d'un même auteur, sont consacrés à Abraham, Isaac, Jacob et Moïse : avec leurs huit pages de photographies, leurs cartes et leurs croquis, ces introductions historiques seront utiles à tous ceux qui désirent mieux pénétrer l'Ecriture dans toutes ses dimensions.

La liberté religieuse (Coll. L'Eglise en son temps), Paris, Ed. du Centurion, 1965, 224 p., 13,90 f.

On a rassemblé dans ce volume deux études de J.-C. Murray et E. Schillebeeckx publiées par le Centre hollandais de documentation, un texte du P. Liégé repris de la revue *Parole et Mission,* enfin des documents provenant du Conseil œcuménique des Eglises, en particulier un article de A. F. Carrillo de Albornoz. Inutile de souligner l'actualité de ce sujet (cf. *L. et V.* n° 69).

Collection « Le concile vous parle », Toulouse, Prière et Vie, 1965, 1 f.

Trois courtes brochures d'une vingtaine de pages chacune sont parues dans cette nouvelle collection : *La Vierge Marie dans l'Eglise* (analyse du chap. VIII du De Ecclesia), par le P. Galot ; *Le décret sur l'œcuménisme* (contenu et signification), par le Cardinal Béa ; *Le pape, les évêques, la collégialité* (analyse du chap. III du De Ecclesia), par le P. Dejaifve.

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 4[me] trimestre 1965